سلسلة الالهيات

تصدر بإشراف: الدكتور نظمي لوقا

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

بقلم

الدكتور نظمي لوقا

اهداءات ٢٠٠٣
أسرة أ.د/علي عبد الواحد وافي
القاهرة

سلسلة الالهيات

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا



أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

بقلم

الدكتور نظمي لوقا

المطبعة الفنية الحديثة
٢٠ شارع الأصيغ بالزيتون ت ٨٦٤٨٧١

إلى التى لولا وقوفها إلى جانبى على امتداد نيف وربع قرن من المشاركة الفكرية لما استطعت — أغلب الظن — أن أنجز شيئاً مما لعلى أنجزت .

إلى خير صديق وخير شريك فى أمانة الفكر وأمانة الحياة .

إلى زوجتى . . .

نظمى

كلمة تقديم
في الموضوع والمنهج

هذا تأويل لمذهب ديكارت فى المعرفة والأخلاق ، لا من حيث هما ، بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق فليس هذا البحث بالجامع لكل ما قيل فى المعرفة والأخلاق عند ديكارت من ألوان التخريج والتفسير والتأويل ، ولا هو أيضاً بالاستقصاء الشامل لأصول براهين ديكارت على وجود الله عند الفلاسفة الأولين ، فإن هو إلا مجرد عرض لهذه المسألة عند ديكارت بحيث تستوفى صورتها من حيث هى ، فلم يكن من قصدنا أن نستوفى فى كل موضع وجهات النظر المتباينة ومناقشتها ، بل كان كل قصدنا محصوراً فى عرض المذهب كما يبدو لنا بحيث يؤدى إلى إقامة دعوى هذه الرسالة ، وإن كان هذا لا يستبعد بحال أننا تحرينا أن يكون ذلك العرض ممحصاً تمحيصاً عقلياً لا تاريخياً فى كل عنصر من عناصره جهد ما نستطيع .

فهذا العمل إذن « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، وليس هو « بمتحف » لذلك المذهب ولآراء القائلين فيه والمتعرضين له . وليس من شأن « الصورة » أن تجمع كل ما حول موضوعها ، ولكن قصارى ما يطلب منها أن تبرز الملامح واضحة ، وأن تكشف عن ملامح النفس — إذا صح التعبير — وقد شفت عنها معالم الوجه ، فإلى هذا دون غيره تقاس القدرة الفنية لكل مشتغل بالفرشاة والألوان . وليست هذه « الصورة القلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعينة إلا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص أبى الفلسفة الحديثة — التى هى هنا بمثابة معالم الوجه فى الصورة المرسومة — بما يدور فى أعماق ذلك الفكر الجبار .

فالمعوّل إذاً فى هذه «الصورة» على النصوص لا على أقوال المفسرين والشراح ، والمعول فى ربطها وإبرازها على نظرتنا الشخصية إلى ذلك المذهب الشامخ البنيان .

أما لماذا آثرنا أن يكون ذلك العمل صورة تأويلية لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، لامتحفا له ولو من تلك الناحية عينها ، فمرد ذلك إلى أن المتاحف من ذلك النوع قائمة وافية بالمراد منها ، حتى ليكون المزيد منها فضولاً ، يخلو من كل طرافة ومن كل فائدة — اللهم إلا الظهور بمظهر الطلعة القراءة — وهذا ما ينافى ذوق ذلك الناحى على جمع رفات الآراء دون نظر حر ولا رأى أصيل ... بينما الصورة الجديدة مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقاً فنياً لايذهب سدى مايبذل فيه من عناء الصانع وعناء الشاهد على السواء .

ثم أن رسالة الجامعة تكوين العقلية لا الذاكرة ، وأن تقيم النظرة والمنهج لا أن تربى فى الناشئة العلمية أو الفلسفية مجرد ملكات التجميع والتحصيل التى لا تحتاج إلى قدرة فنية خاصة ، ولا إلى إعداد أسمى من إعداد الطبيعة للنمل — ولا أقول للنحل ..!

وإنى لأرجو أن أكون قد وفقت فى هذا العمل إلى القيام بدور نحلة متواضعة تعرف كيف تلتقى النوار ، وكيف تجعل منه جنى لا غضاضة فيه على المشتار . ولئن كان هذا قد اقتضى — على قلته — نيفاً وتسع سنين من الصحبة النابضة بالحياة لهذا المذهب العظيم ، إلا أننى أرجو أن يغفر لى هذا الإبطاء وهذا الاقلال ، فلغير طبوليات الكم مسعانا ، وليست القدرة الآلية عدتنا ولا دعوانا .

* *

ولقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتياً ما استطعنا ، فهو خلو من الحواشى والذيول ، تطرد فيه حلقات الاستدلال آخذاً بعضها برقاب بعض حتى تنتهى إلى قضية هى عين المطلوب ، وبذلك يتم البرهان وتتم الصورة التأويلية التى هى موضوع هذا البحث .

وقد رأينا فى هذه الطريقة الهندسية ضماناً من التيه ووقاء من الاستطراد ، كما أحسسنا أن خاتمة تتلو ذلك إنما تكون مجرد تقليد لا موجب له من المنهج ولا من طبيعة الموضوع .

كما لم نجد من الموافق لمطلبنا أن نبحث عن بذور آراء ديكارت هنا أو هناك عند الفلاسفة الأقدمين ، فإن هذا — على أهميته العلمية والتاريخية — غير متصل فى حد ذاته بالصميم من مقصدنا ، فضلا عن أن هذا المطلب قد استوفاه مؤلفون ثقات من أجانب ومصريين .

ثم أن اللبنات فى حد ذاتها لم تكن ولن تكون يوماً محل الأصالة فى أى بناء ، وإنما محل الأصالة فى طريقة استعمال هذه اللبنات لإقامة بناء بعينه تحقيقاً لرسم موضوع .

فالمنهاج العام وطريقة تكييف العناصر هى محل الأصالة فى مذهب ديكارت .

والمنهج العام أو طريقة تكييف العناصر من ذلك المذهب هى ما ندعيه فى فى هذه الرسالة ، وما علينا أن يكون نص من ديكارت استعملناه لغايتنا قد سبقنا إلى استعماله لغايته غيرنا ، وما علينا أن يكون رأى جزئى ذهبنا إليه هنا قد ذهب إليه قبلنا سابق أو سابقون ، فالرباط الذى يربط الكل والوحدة التى تجمعه هما الأمر الذى يعنينا لأنه قوام الصورة التأويلية التى قصدنا إلى إقامتها .

ونسأل الله السداد ؟

نظمى لوقا

المحتويات

الصفحة

٣ ـ الاخلاق

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

- ١ -

الجوهر

١ — الجوهر والماهية

٢ — الجوهر بالاطلاق

٣ — الجوهر بالاعتبار

٤ — الماهية والوجود (الخلق)

١ ـ الجوهر والماهية

تعريفا الجوهر وجامعهما
ـ صلة الجوهر بالماهية ـ
صلة الماهية بالوجود ـ
أهمية معنى الجوهر
وأهمية إثباته .

١

بالبحث عن تعريف الجوهر عند ديكارت ، نجد أنفسنا بإزاء تعريفين أحدهما عام والآخر أخص من الأول وأدق . والعام منهما وارد فى التعريفات التى تتضمنها رد ديكارت على الاعتراضات الثانية . وفيه يقول : « يسمى جوهرا كل شىء يقوم فيه مباشرة — كما يقوم فى موضوع — أو يوجد بواسطته شىء ندركه : أى خاصة أو كيف أو صفة مما لدينا عنه فكرة حقيقية » فالجوهر بهذا الوجه كل شىء يكون موضوعا أو محلا للخواص والكيوف والصفات التى ندركها . وليست الخواص والكيوف والصفات إلا ظواهر طبيعة الشىء أو ماهيته ـ والكلمتين دلالة واحدة عند ديكارت ـ بمعنى أن الماهية هى نفس الشىء كما هو موجود فى العقل ، فكل مايتناوب الشىء من ظواهر مدركة يبدو موضوعا لها ـ كأن تكون تلك الظواهر كيوفا أو خواصا أو صفات ـ إنما هو لظواهر طبيعة ذلك الشىء ، أى لمعناه المعقول . فالجسم مثلا ـ كما يورد تعريفه فى نفس الموضع « هو الجوهر أو الشىء الذى هو موضوع مباشر للامتداد فى المكان وللأعراض التى تستلزم ذلك الامتداد ، كالشكل والموضع والحركة فى المكان وما إلى ذلك . » فماهية الجسم كجوهر هى الامتداد فى المكان ، ومعنى الماهية هنا أن الجسم كما هو موجود فى العقل — أو كما يبدو معناه الذى فى العقل ـ هو الشىء الممتد فى المكان . فالجسم هو الجوهر الذى هو موضوع لماهية الامتداد فى المكان ولواحقها . وكذلك يعتبر لدى ديكارت جوهرا كل شىء له ماهية .

ولكنه فى كتاب المبادىء فى الباب الأول . يخص الجوهر فى المادة الحادية والخمسين بتعريف آخر أضيق نطاقا من التعريف السابق ، فيقول

« الجوهر شيء لاحاجة به لا إلى ذاته كي يوجد» فليس تقوم الماهية بالموجود — أي كونة موضوعا لها — بكاف لكي يسبغ عليها وصف الجوهر بهذ الوجه الجديد ، بل لابد من أن يكون موجوداً بذاته لم يوجده غيره أصلا ، كما أنه موجود — حال وجوده — مستقلا عن كل ماعدا ذلك . فهذا تمام غناء وجوده عن غير ذاته . بينما التعريف السابق لايستلزم للشيء الذى يسمى بمقتضاه جوهرا أن يكون غانيا عن علة لوجوده توجده ابتداء. وبين التعريفين، كما هو ظاهر ، بون بعيد . ولهذا يتنبه ديكارت فيستطرد — فى نفس الموضع من المبادىء وفى نفس المادة — إلى القول بأنه « ليس إلا الله وحده من هو كذلك بمعنى الكلمة . . فما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة بغير أن يسنده الله ويحفظه بقدرته . ولكن من بين الأشياء المخلوقة مالا يتوقف وجوده على الله فحسب ، بل يتوقف وجوده كذلك على أشياء أخرى بحيث لايوجد إلا بوجودها . فالحركة مثلا ، أو الشكل ، أو العدد ، لاتوجد إلا فى المتحرك والمتشكل والمعدود . فهذه إذن كيوف بسيطة تتوقف فى وجودها توقفا مزدوجا : أى على الله ، وعلى الموجود الذى يملكها . بينما هناك على العكس موجودات لايتوقف وجودها الخاص — بجانب توقفه على الله — على أى كائن آخر . مثلى أنا الذى أعمل وأفكر . وهذه هى بمعنى الكلمة للجواهر المخلوقة » .

فديكارت قد جمع فى هذه المادة من المبادىء التعريفين أو من باب أولى المعرفين ، وأبان حدود الماصدق فى كل منهما . كما أوضح العلة فى تسمية بعض المخلوقات بالجواهر . وأن تكن غير غانية عن الله لإيجادها وحفظ ذلك الوجود . وهذه الجواهر الأخيرة هى التى عناها فى الردود على الاعتراضات

الثانية بقوله أنها « كل ما كان موضوعا لماهية ، كما تبدو الماهية وراء ما ندرك من الخصائص والكيوف والصفات التى لذلك الشيء » الأمر الذى سينتهى — كما سنرى فى موضعه — إلى إقامة جوهرين : النفس المفكرة والجسم الممتد ، هما الجواهران المخلوقان مقابل الجوهر بالاطلاق أى الله ويعرفه ديكارت بأنه « الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسمى والذى لا نتصور فيه أى شيء ما يتضمن النقص أو أى حد للكمال « فماهية الله — أى ما ندركه من معنى معقول له لدينا — أنه الكمال بالاطلاق . إذن . .

فالجوهر عند ديكارت — المطلق منه والمخلوق — هو ما كان موضوعا لماهية . والماهية هى المعنى المعقول الذى لدينا الموجود الحقيقى أيا كان .



ولكننا نلاحظ على هذا النظر إلى الجوهر أنه حكم بشيئية ، أى بوجود خارجى لموضوع المعنى المعقول أو الماهية . بمعنى أن الماهية هى المعقول وأن الجوهر هو الشيء الخارجى الذى له هذه الماهية . وبهذا يكون الجوهر هو الماهية موضوعة أو متحققة فى الوجود الخارجى . بينما ليس هناك من تلازم بين الماهية بما هى ماهية وبين الوجود الخارجى . إذ ليس ضربة لازب أن تستلزم الماهية — من حيث هى كذلك — وجودا خارجيا للجوهر الذى تمثله . فى حين أن وجود الجوهر لا يكون إدراكه إلا من حيث أنه ذو ماهية .

وهنا أيضا مجال آخر للتفريق بين الجوهر بالاطلاق والجوهر المخلوق . فالجوهر بالإطلاق — أو الله — يختلف من حيث الماهية (أو موضوع المعنى المعقول الذى لدينا عنه) عن بقية الموجودات : « فإن الوجود الممكن متضمن فى معانى جميع الطبائع الأخرى بينما المتضمن فى معنى الله ليس الوجود الممكن فحسب ،

بل الوجود الضروري بالإطلاق[1] » ومعنى هذا على التحقيق ، أن الماهية من حيث هي ماهية ، أي كموضوع للمعنى المعقول ، أو كمعقول الشيء ، لا تقتضي وجود الشيء بالضرورة ، بل تعني فقط أنه ممكن الوجود على هذا الوجه . وهذا وفاق القول المشهور : « أن للشيء وجودا عينيا بقدر ما له من كمال » فكأن الماهية إنما هي ملاك هذا الشيء من حيث معرفتنا العقلية به كوجود ممكن من جهة ، ومحال وجوده الممكن هذا من جهة أخرى في نفس الوقت . فالماهية هي صلتنا بالشيء كموضوع للمعرفة الإنسانية وكموجود ممكن أيضا . فالماهية إذن هي ملاك الجوهر من حيث هي موضوع المعرفة أي للفكر . ولكنها غير كافية كي يحكم بوجود الجوهر حتما ، إلا إذا كانت تلك الماهية تتضمن وجودا ضروريا لموضوعها .

والواقع أن ديكارت يستعمل كلمة جوهر بمعنى شيء أو موجود . فيقول تارة عن الفكر أنه شيء يفكر . ويقول عنه تارة أخرى أنه جوهر طبيعته أو ماهيته التفكير . وبهذا يكون ديكارت قد حدد معنى الشيء باعتباره مرادفا للجوهر لديه : بأنه ما كان ذا ماهية معينة .



ومن هنا تأتي أهمية فكرة الجوهر لديه . إذ بدون اعتبار الموجود جوهرا ، أي بدون اعتبار الماهية أساسا للوجود من جهة المعرفة ، لما كانت المعرفة بمعنى الكلمة ممكنة أصلا ، إذ يصبح ما لدينا عن الشيء من علم لا يعدو أن يكون جملة نعوت لا ارتباط بينها ولا معقولية فيها . وبهذا لا يبقى للشيء من الصفات إلا الوجود المحض ، الذي لا محل لاثباته إبتداء ـ عن طريق

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

منهج ديكارت ـ دون أن يكون هو نفسه ذا معنى عقلى أو مفهوم ثابت يتقوم به وجوده العينى .

فالماهية ـ كذلك للجوهر ـ أو الجوهر كموضوع للماهية ، أساس ضرورى للعمليات العقلية اللازمة للمعرفة إبتداء . فبدونها لامحل لإدراك الوجود ـ بإعتباره تابعا عند ديكارت للمعقول ـ ولامحل لادراك العلائق والصلات بين الاعراض التى تتتابع الموجودات ، وإذا أضفنا إلى هذا أن نفس صفة الوجود الشيئ تستلزم البقاء فى الزمن ، والزمن منفصلة أجزاؤه . الأمر الذى لايضمن الوجود للشيء لحظة بعد لحظة . فالشيء بدون إثبات ماهية له لايعدو أن يكون ظلا بغير حقيقة ، لأنه بغير مـــلاك فى كيفية وجوده . كما أنه بغير سند فى المدة .

ماذا ؟ بل أنه بدون الماهية شيء بغير حقيقة . فبغير إثبات الماهية للشيء يكون شبحا أو قالبا فارغا للوجود لايتضمن أى حقيقة ثابتة أصلا ولا استمرارا .. فإن العقل لايصلح لديه موضوعا للمعرفة إلا ما أمـكن أن يصدق علية مبدأ عدم التناقض أى التعيين فى كيف الوجود ، ومبدأ الاطراد والتوقع . وبغير هذا لايصح شيء فى العقل ، ولا يصح لدى العقل شيء فى الوجود .

فاثبات معنى الجوهر أمر أساسى لامكان كل نظر عقلى على هدى وبينة ، بل هو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى ينبنى عليه كل حركة فى العقل أو فى الوجود ، أى كل فـكر وعمل . وبدون إثبات ذلك المعنى . وبدون النظر إلى الأشياء من هذه الوجهة يبطل كل نظر وتبطل كل معرفة ، ويبطل كل ماينبنى على المعرفة من قواعد للاخلاق .

٢- الجوهر بالاطلاق

تعريفه — ماهيته — وجوده
— علته ذاته — ذاته
وصفاته .

١

« الله هو الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسمى والذى لا نتصور فيه أى شىء يتضمن أى نقص أو حد للكمال »[١] ولما كانت ماهية كل جوهر – أى حقيقته المعقولة متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه ، فان « معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضرورى : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن فى معانى جميع الأشياء الأخرى[٢] » ومعنى هذا أن ماهيته هى الكمال الأسمى بغير حد ، وأنه واجب الوجود بهذه الصفة ، لا مجرد ممكن الوجود . « فان الوجود متضمن فى معنى أو مفهوم أى شىء لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئا الا على أنه شىء موجود : ولكن مع مراعاة أن الوجود المتضمن فى مفهوم الشىء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فحسب ، أما المتضمن فى مفهوم موجود كامل الكمال الأسمى فهو الوجود الكامل والضرورى »[٣] .

وآية هذا عند ديكارت – إجمالا – أن الفكر مقياس الوجود ، بمعنى « أن ما نتصوره تصورا قوى الوضوح والتميز فهو حق كله[٤] » . فما يتضمنه الذى لدينا عن شىء ما ، بحيث يكون ذلك واضحا شديد الوضوح ومتميزا ، فهو حق بل « وعندما نعزو صفة إلى طبيعة أو مفهوم شىء ، فكأننا نعزو هذه الصفة إلى الشىء نفسه فعلا ، ويمكننا التأكيد بأنها فيه »[٥] فما فى الطبيعة أو المفهوم أو الماهية – وهى كلها موضوع المعنى أو الصورة الذهنية – فهو موجود فى الشىء نفسه بحذافيره . ومن هنا يمكننا – بمراجعة المعنى الذى لدينا عن الله ، وهو المعنى السالف وصفه – أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن ماهيته عين وجوده أو أن وجوده وماهيته شىء واحد .

---

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

(١ و ٢) الردود على الاعتراضات الثانية « التعريفات » .

(٣) المسلمات — بنفس الموضع .

(٤) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٥) التعريفات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

« أن ماهية الله ككامل الكمال الأسمى (أى كمالا فعليا لا مجرد كمال متوهم) لا يمكن أن ينفصل عنها أنه موجود بالفعل ، كما أنه لا يمكن الفصل بين أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين وبين ماهية المثلث نفسها . أو كما لا يمكن الفصل بين معنى الجبل ومعنى الوادى . حتى أنه لا يقل بطلان تصور إله بغير وجود فعلى عن بطلان تصور جبل بلا واد . » ولكن أ ليست هنا مغالطة مستورة ؟ أأنى لا أستطيع تصور جبل بلا واد يجعل وجود الجبل بالفعل أمراً محتماً ، حتى يكون عجزى عن تصور الله بغير وجود قاضيا بالمثل بوجود الله ؟ يقول ديكارت « بل المغالطة المستورة إنما هى فى هذا الإعتراض : فاننى مادمت لا استطيع فصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى، فالفكرتان متلازمتان حتما سواء وجدا أو لم يوجدا البتة بالفعل . بينما يلزم من عجزى عن تصور الله بغير وجود أن الوجود غير منفصل عنه ، أى أنه موجود . فان تلازم معنى الله والوجود كتلازم الوادى والجبل . لا لأن فكرى ملزم للاشياء، بل بالعكس لأن ضرورة الشىء نفسه ـ أى وجود الله فعلا ـ تجعل فكرى يتصوره ، على هذا النحو . فليس فى استطاعتى أن أتصور إلها بغير وجود (أى موجودا تام الكمال بغير كمال تام) مثل استطاعتى أن أتخيل حصانا مجنحاً أو بغير جناح[1] » .

ولا تفهم الإشارة الأخيرة إلى الزام الشىء نفسه لفكرى ، إلا إذا ادركنا أن المعنى أو الفكرة عند ديكارت ـ متى كان من قبيل المعانى التى لا تصنعها النفس ولا تتلقاها من خارج ، بل تصل النفس إليها بالنظر فى طبيعتها الخاصة وبدون أية وسيلة أخرى مما يسمى لديه بالمعانى المفطورة ـ إنما يمثل موجودا

(١) التأمل الخامس باختصار .

هو علة هذا المعنى . وهذا الوجود يمثله معناه تماماً . فإذا كان مجرد موجود ممكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك . فمن مسلماته أو بديهياته أن الحقيقة الموضوعية لأى معنى لدينا تتطلب علة لها نفس هذه الحقيقة بشكل صورى أو سام لا موضوعى فحسب . فللشيء من الوجود العينى قدر ما له من كمال . وما يخص العينى الذى لدينا إنما يخصه لأنه يخص الشيء نفسه الذى هو علة ذلك المعنى لدينا . فالمعانى التى لا تستمد أصلها منا ولا من المحسوسات إنما هى معانى موجودة فى النفس بواسطة علة خارجية، تمثلها هذه المعانى ، فالمعانى هى الصور المعقولة للأشياء ، وما يوجد فيها انما يوجد فيها لأنه موجود فى علتها . ومن المسلمات المشهورة عند ديكارت « أن كل كمال فى المعلول (وهو هنا المعنى) لا بد أن يكون فى علته (الشيء أو الجوهر) . » و « أن العدم لا ينتج شيئا» و « أن فاقد الشيء لا يعطيه » [1] .

اذن :

فالله موجود فعلا ما دام المعنى الذى لدينا عنه - وهو معنى فطرى فينا لم نحدثه ولم تحدثه فينا التجربة الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه موجود بالفعل . بحيث لا يمكن فصل الوجود بالفعل عن تصوره ، أو ماهيته. إذ مافى المعنى فهو فى علته . وما يصدق على الماهية يصدق على الجوهر الذى هو موضوعها الموجود فى الأعيان .



ولكن قانون العلية ، الذى هو من مسلمات ديكارت أو بديهياته ، والذى أوردناه سندا لمطابقة ما فى المعنى لما فى الشيء - أى مطابقة مافى الأذهان

---

(١) المسلمات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لما فى الأعيان ، كما يقول الاسلاميون - يفتح أمامنا الباب لمسألة جديدة :
« فانه - على حد قول ديكارت نفسه فى تلك المسلمات - ما من شىء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده . فان هذا السؤال نفسه يمكن أن يسأل بخصوص الله » ولكن « ليس لأن الله محتاج لأية علة كى يوجد (أفليس تعريفه أنه الجوهر الذى لا حاجة به إلا إلى ذاته كى يوجد ؟[1]) بل لأن عظم طبيعته نفسه هو علة أو سبب غناه عن أى علة لوجوده » .

فالله إذن ماهيته أنه علة ذاته أصلا، وأنه حائز لجميع الكمالات التى ادركها والتى لا أدركها أيضاً . ولكن هذا المعنى الذى هو معنى الكمال إطلاقا ، أهو حاضر بالذهن أبداً - مادام يسميه طبيعيا أو فطريا - وكيف نوفق بين هذه الدعوى وبين وجود كثير من غير المؤمنين بالله ؟ بل كيف نوفق بين هذا وبين ما نعلمه من قصور إدراك الأطفال ، فهم على هذا الفرض لا بد أن يكون معنى الكمال - الذى هو معنى الله - موجودا فى أفكارهم ابتداء ؟ والجواب على هذا كما ورد فى رد ، على هوبز : أن المعنى الفطرى لا يراد به أنه ماثل أمام العقل دواما ، فما من معنى هذا شأنه ، يراد به فقط أن لدينا ملكة أحداثه . . .
« فاننى كى أقيم الفرق بين هذه المعانى والمعانى الأخرى التى يمكن تسميتها حادثة أو مصنوعة ، قد دعوتها بالطبيعية (أو الفطرية)[2] » فهذه المعانى موجودة فينا ملكة أحداثها ، أى نكشفها بانفسنا فى أنفسنا لو أحسنا النظر فيها ، الأمر الذى يحتاج إلى إسكات صوت الحواس اللجب عادة بحيث يحجب صوت الفكر الخالص .

وهذه الفكرة أو المعنى الفطرى الطبيعى - أولى فى الذكر ولولا هذا لما

(١) المبادىء - الباب الأول - المادة ٥١ .
(٢) الرد على ريجيوس .

أمكنني إدراك نقصى ، بينما إدراك النقص من أول إدراكات الفكر حين يعى نفسه ـ إذ الشك والحيرة نقص ، ولا إدراك لنقص إلا بكمال يقرن به حاضر فى النفس فعلا وإن لم تع حضوره إلا بالنظر فى ذاتها بانتباه . فمعنى الكمال سابق على كل إدراك فى الذكر : مما يؤيد أنه فطرى أو طبيعى .

وهنا تبرز لنا مرة أخرى أهمية إثبات صفة الجوهر إلى الأشياء ، أى إثبات الماهية للموجودات ، إذ بغير هذا وبغير إدراكنا أن الفكر جوهر — أى له ماهية هى التفكير بشتى مظاهره — لما أمكننا أن نثبت تلك الفروق بين المعانى أو المظاهر المختلفة التى تحصل فيه ، ولما أمكن الوصول إلى علم ثابت ما دام الفكر نفسه ـ الذى هو محل المعرفة ـ غير مثبت له طبيعة أو ماهية . فالماهية بالنسبة لإدراكنا لفكرنا تجعلنا على بينة منه ومما يحدث فيه وتتيح لنا اليقين المقدور لعملياتنا العقلية . فبغير إثبات الماهية أو الجوهر ، ما كان يمكن أن تكون لنا أية وجهة نظر ثابتة إلى أنفسنا أو إلى أى شيء آخر .



وبما أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى أو المطلق ، فنحن إذن نستطيع أن ندرك من صفاته ما يتمثل فى المعنى الفطرى الذى لدينا عنه . وهـــذه الصفات إن هى فى الواقع إلا عين ذاته ، ولكننا — نظرا لنقصنا — نقيس كماله إلى ما لدينا من صفات قاصرة — فنتصور فيه علما كاملا ومقدرة كاملة أو إرادة كاملة قياسا على ما لدينا من هذه المسميات ، بينما الواقع « إن الإرادة والمعرفة ليسا إلا شيئًا واحدا فى الله . »[1] « فالإرادة والإدراك والخلق شيء واحد فى الله وليس واحد منها سابقا على الآخرين حتى ولا فى الماهية »[2] وأى

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٩٣٠ إلى الأب مرسن .
(٢) خطاب فى سنة ١٦٣٧ إلى صديق للأب مرسن .

شيء أكثر بداهة من هذا . فإنه بما هو أول وخالق للكل ، فهو لا يعرف ما لم يخلق أى ما لم يرد . وكذلك لا يريد ، أى لا يخلق ـ فالخلق والإرادة واحد بالنسبة لقدرته اللامتناهية ـ ما لم يعرف . فأن يريد شيئاً معناه أنه يخلقه بنفس إرادته له ، إذ لا وجود لما لم يخلق ، وهو بإرادته له يعلمه حتماً « حتى أنه يعرف الشيء بنفس إرادته له ، وبهذا فقط يكون ذلك الشيء حقاً »[1] بل أنه لو كان علمه سابقاً على إرادته لفقدت إرادته كمالها إذ تصير مكترثة غير حرة . . فى حين أنه لو سبقت إرادته علمه لما كانت تلك الإرادة لكمال أميل منها لنقص . « فبالإختصار لا يجب أن نتصور أى فضل أو سبق بين علمه وإرادته ، لأن المعنى الذى لدينا عن الله يعلمنا أنه ليس فيه إلا فعل واحد كلى البساطة والتجانس » . بل « أننا لنتصور فى الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها »[2] .

ومعنى هذا أن الله علة ذاته بمعنى سام غير مشابه لمعنى العلة التى تلازم للمخلوقات . وهو ـ بما هو ذو ماهية لا إنقسام فيها بل كلها تجانس ووحدة ـ غير مختلفة إرادته عن علمه . وإذا كنا نرى ـ بما نحن ذوو طبائع محدودة ـ أن هناك علة فاعلية وأخرى صورية (على حد التعبير المدرسى) فإن الإرادة ـ لو أنها كانت الفاعلية وكان العلم هو العلة الصورية ـ « لكان الله علة ذاته فاعليا وصوريا بوجه واحد خاص به دون جميع الموجودات : فهو علة فاعلية لذاته بفعل أو إرادة ليست العلة فيه سابقة على معلولها ـ لو صح أن تسمى علة فاعلية وهى غير سابقة على معلولها ولا متميزة عنه ـ فالعلة والمعلول هنا واحد ، على ما فى هذا الأمر من تناقض فى نظرنا ، إذ يستلزم وجود المعلول

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرسن .
(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

وجود علة تمنح الوجود الذى يتلقاه عنها . وهو أيضاً علة صورية ـ باعتبار ماهيته أو علمه تلك العلة الصورية ـ ولكن لما كانت ماهية الله عين وجوده، فإن العلة الفاعلية ـ أى علة الوجود فيه ـ ليست شيئاً مختلفا عن ماهيته التى هى العلة الصورية ، والحق أن العلة الفاعلية هنا ليست فاعلية بالمعنى العادى ، ولكنها فاعلية من حيث هى صورية بالأكثر . وكذلك العلة الصورية فيه يمكن بالتالى ـ بما أن ماهيته ووجوده واحد تماما ـ أن تسمى شبه علة فاعلية . »[1] .

فالله الواحد المطلق موجود بذاته إطلاقا جوهر ماهيته الكمال لا يشوبه نقص من إنقسام أو تفاوت فى صفات ماهيته . إذ التفاوت صنو الحدّ والحدّ نقص . والله لا متناه . وكذلك بما أنه علة نفسه فاعليا وصوريا بوجه واحد خارق خاص بكماله المطلق « إذ أمكن أن يوجد نفسه بقوته الخاصة : نستخلص من هذا أنه موجود فعلا وأنه كان موجوداً منذ الأزل ، فإنه بديهى جدا ـ بواسطة النور الفطرى ـ أن من يمكنه أن يوجد بمحض قوة نفسه الخاصة فإنه يوجد دائما أبدا[2] » .

فالله إذن موجود منذ الأزل غير موضوع وجوده فى الزمن .

٤

ولكن كونه مطلقا يستلزم عدم خضوعه للضرورة أيا كانت ، بما أن ماهيته الاطلاق والكمال اللامتناهى وبما أنه أول ومبدأ للكل . فكيف يكون هذا ، والماهية نفسها قانون داخلى أو تعيين ؟ فإن كون ماهيته ووجوده واحدا ، يجعل علمه وإرادته واحدا بحيث لا تخرج إرادته عن علمه أبداً .

---

(١) الرد على الاعتراضات الرابعة باختصار .

(٢) الرد على الاعتراضات الأولى .

وعلى ما يبدو فى هذا من كال ، فإنه قد يبدو مع هذا كنظام معين أو قيد مفروض على حرية الله ، والواقع أنه ليس فى هذا تعيين مفروض بالمعنى المفهوم. فإنه أول ومبدأ بالإطلاق ، وبالتالى فوجوده سابق على كل تعيين ، إذ معنى الضرورة أو القانون أنه تعيين من بين الممكنات . وهذا يصدق على الماهيات المخلوقة ، لأنه كان من الممكن أن تكون غير ما هى . أما من جهة الله ، فإنه لم تكن قبله ممكنات حتى تكون ماهيته تعيينا من بينها « فما الممكنات نفسها ممكنات إلا لأن الله أرادها أن تكون كذلك حقا »[1] .

فالله إذن — باعتباره أولا بالإطلاق — منزه عن الخضوع للضرورة فى تعيين ماهيته ككمال مطلق ليس غير .

٥

فإذا كانت ماهيته معينة له — وإطلاق هذا اللفظ على ما يختص بالله فيه تجوز بعيد عن الدقة مصدره القياس على ما يوائم طبيعتنا المحدودة — فإن هذا التعيين إنما هو من بين ضروب الضرورات أشبه ما يكون بالحرية التامة . لأن ماهيته ليست إلا مجرد معينة للكمال دون النقص وشوائبه جميعاً بحيث يستحيل على الله — على ما لقدرته من كال لامتناه — أن يلغى كال ذاته المطلق، أى أن يجعل نفسه غير واجب الوجود مثلا . فهـــذا الوجه من الضرورة الداخلية — الذى يمنع ما يسمى « بالتناقض المطلق » أى يمنع أن يكون الله غير ذاته باعتبار ذاته الكمال نفسه ومصدر الحق والوجود جميعا بحيث لا وجود ولا حقيقة لشىء إلا به — هو وحده ، من بين جميع الضرورات ، الذى يصدق على الله . وهو وجه من الضرورة غير قائم كحد للقدرة الإلهية فى الحقيقة ، لأن

---

(١) خطاب فى مايو سنة ١٦٤٤ .

الـكامل لا يصبو أبداً إلى النقص حتى يكون مانعه ـ ولو من ذاته ـ من إرادة النقص لنفسه حدا لإرادته وقدرته . فالحقيقة إذن أن هذه الضرورة الداخلية حينما نستنتجها نحن أو نتصورها باعتبارنا موجودات محدودة الطبيعة تصبو ، بحكم نقصها ، إلى ما هو من غير طبيعتها أو صفتها المحدودة . فنتصور قياسا على ما لدينا من ذلك شيئاً من هذا القبيل فى الله ، ونتصور ضرورة داخلية فيه تمنعه من ذلك ـ لأننا نعلم أنه منزه عن النقص ، بينما تلك الضرورة غير فاعلة فيه أبداً ، لأن كماله الأسمى بحيث لا يكون النقص موضوعاً لإرادته بالنسبة لذاته البتة ، ما دامت الرغبة فى التغير ليست إلا من صفات الموجودات المحدودة الناقصة التى تشعر أنها كذلك .

فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ، والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله .

٦

بل أن الله أيضا هو الثابت غير المتغير بالإطلاق ، لأن الثبات إنما يخص الـكامل المطلق دون غيره . لأن التغير من شأن الطبائع المحدودة الناقصة . أما الكامل فلا يصبو لتغير من جهة النقص ـ كما أسلفنا فى الفقرة السابقة ـ ولا تغير من جهته نحو الـكمال ـ لأنه هو نفسه الـكمال الأسمى . فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الـكلمة لا من حيث العدد فحسب ـ فليس لهذا فى ذاته إلا أهمية ثانوية ـ بل هو واحد من حيث صفات الماهية على الخصوص لأن ماهيته واحدة لا انقسام فيها من جهة القوى أو الصفات بأى وجه من الوجوه . وهو أيضا غير متغير أو متحرك فى المـكان

لأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير بالكيف لأنه ليس ناقصا أو محدودا من جهة الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجى بالنسبة اليه البتة بما هو لامتناه ، فضلا عن أنه لا إمكان أبدا غير ما يجعله هو ممكنا بإرادته . وهو غير منته فى الزمن لأنه غير خاضع فى وجوده للزمن ، بل هو جاعله أصلا .

٧

وكل هذا الكمال المطلق الأزلى الثابت غير المتغير أو المتفاوت الذى « يجب أن نتصوره فى عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة شاملة لجميع صفاته الأخرى وتحيط بها »[1] لا يمكننا ادراكه تماما ، وإن يكن لدينا معناه « كطابع الصانع فى صناعته ، »[2] فإننا ذوو طبيعة محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهى — إن كنا ندرك بعض كماله ، كى نعلم أيضاً أنه كامل اطلاقاً . فان لله من الكمالات كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره من ذلك أيضا ، ولكننا نعرف عنه القليل الذى يكفى لكى نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذى لا يشوبه نقص أو حد »[3] « فلا ينبغى أن نتبجح بالظن أن كل ما له علاقة بالله يجب أن يكون مفهوما لدينا »[4] .

---

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .　　(٢) التأمل الثالث .
(٣) الردود على الاعتراضات الثانية .　　(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

٣ - الجوهر بالاعتبار

معناه — انفصال وجوده عن ماهيته — حاجته إلى علة مغايرة له — الماهيات هي الحقائق الأبدية — أبديتها — أنها مخلوقة — معلومة لله بنفس فعل خلقها لا قبله — ضرورتها غير ملزمة لله — ثباتها قائم على ثبات إرادة الله وكماله — إدراك ضرورتها من خصائص الفكر كجوهر ماهيته التفكير — الوجود وضع في الزمن — حاجته لعلة تضعه إبتداء في الزمن — انفصال وحدات الزمن — حاجة الوجود لمبق له في المدة — علاقة الوجود بالماهية في الجوهر — حاجة الكل إلى علة دائمة الوجود وثابتة .

١

« كل ما كان موضوعا لما ندرك من خصائص أو كيوف أو صفات فهو جوهر . » [١] هذا هو تعريف الجوهر أيا كان . ولكن من هذا ما يوجد أصلا بذاته كما رأينا ، وهو الله ، ومنه ما لا يتوقف وجوده على أى جوهر آخر غير الله ، وهو الجوهر المخلوق ، أما ما أحتاج — فوق حاجته إلى الله — إلى شيء آخر لكى يوجد — كالصفة مثلا — فليس جوهراً ، بل هو متقوم فى جوهر — [٢] فالجوهر بالإعتبار هو ما تصورنا له ماهية لدينا ممثلة فى معنى واضح متميز . وكل ما يمثله المعنى الواضح المتميز فهو حق . وله من الحقيقة قدر ما فى معناه من كمال . فمعرفة الجوهر بالإعتبار ، (أى ما كان من الجواهر عدا الجوهر بمعنى الكلمة ، وهو الله) إنما تكون بالنظر فى المعنى الذى يمثل هذا الجوهر المخلوق .

« فى معنى جميع الطبائع (الماهيات) الأخرى (أى ما عدا ماهية الله) نجد الوجود للممكن متضمنا فى ذلك المعنى . أما فى معنى الله فليس المتضمن هو الوجود للممكن فحسب ، بل وجود مطلق وضرورى [٣] » . فإنه من البديهى « أن الوجود متضمن فى معنى أو مفهوم (تصور) كل شيء ، فما من تصور لشيء إلا على أنه موجود ... ولكن مع مراعاة أن المتضمن فى (تصور) الشيء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فقط . بينما مفهوم (تصور) الكائن التام الكامل يتضمن الوجود الكامل الضرورى » [٤] .

فكأن الجوهر الذى تصوره بهذا الوجه ، لا يمكن أن يتصور علة نفسه ، لأن علة نفسه لا يمكن أن يكون ممكنا ، إذ الوجود بالفعل أكمل من الوجود

---

(١) التعريفات فى الردودية الثانية.

(٢) المبادىء — الباب الأول — المادة ٥١ .

(٣) المطالب فى الردود الثانية.

(٤) المسلمات فى الردود الثانية [وتسمى أيضا بالبديهيات] .

الممكن . فالنور الفطري يعلمنا « أن العلة لابد أن يكون فيها من الكمال قدر ما في معلولها على الأقل[1] . » فكيف يكون الوجود الذي يمكن أن يكون أي يمكن أن يوجد بالفعل علة نفسه حال وجوده بالفعل ؟ وهو نفسه قبل وجوده بالفعل غير موجود بالفعل — بل مجرد ممكن — حتى يمكن أن يكون علة لوجود نفسه بالفعل .. ما دام الوجود الفعلي أكمل من الوجود الممكن كما قلنا .. إذن فالموجود بالفعل لا يمكن أن يكون معلولا لموجود ممكن . وماهية الجوهر بالاعتبار أنه ممكن ، وليس الوجود بالفعل جزءاً ذاتياً منه ، أي ليس من ماهيته في شيء إذن ليس الجوهر بالاعتبار — أي الوجود الممكن — علة نفسه إبتداء بأية حال — « فليس إلا الله وحده غاية وجوده عما عدا ذاته . »[2] بل هو محتاج إلى علة مغايرة لذاته تنقله من الإمكان إلى الواقع ،

. هذا الوجود الممكن الذي يحتاج إلى علة فاعلية غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل ، لا يتصور وجوده بالفعل إلا في الزمن « والزمن الحاضر لا يتوقف البتة على ذلك الذي سبقه مباشرة »[3] فالزمن منفصلة أجزاؤه غير متصلة . ومعنى هذا أن الزمن لا يعطي الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار ، بل على العكس أن أي كائن موجود الآن في الزمن يمكن أن ينعدم أو يتوقف عن الوجود في اللحظة التالية . وليس في تصور الوجود الممكن — بما هو غير موجود إلا في الزمن — أنه ، إذ يوجد ، يستمر في الوجود بذاته « ولهذا أحتاج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خالقه ابتداء »[4] إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه[5] .

---

(١) المسلمات في الردود الثانية

(٢) المبادىء — الباب الاول — المادة ٥١ .

(٣و٤) المسلمات أو البديهيات في الردود الثانية .

(٥) المسلمات أو البديهيات في الردود الثانية .

إذن فالجوهر الممكن أو المحدود يمثله لنا معناه كمنفصل وجوده عن ماهيته ، أى غير متضمن فى ماهيته وجوده بالفعل ، (بعكس الله الذى ماهيته عين وجوده) كما يمثله لنا ذلك المعنى محتاجا إلى علة مغايرة له كى يوجد إبتداء ومحتاجا أيضاً لعلة ليست أخس من التى أوجدته إبتداء — كى تحفظه فى الزمن .



لما كانت الأشياء التى نتصورها تصوراً قوى الوضوح والتميز حقيقية كلها . »[1] فإن ما يمثله لنا المعنى الذى لدينا عن الجوهر حقيقى كله . ومن ثمت يكون حقيقيا أن الوجود منفصل عن ماهيته ، فهى لا تتصور إلا باعتبارها ممكنة الوجود أو حادثة فحسب .

ولكن الماهية هى ما يتمثل لنا فى المعنى . والماهية عقلية بحتة ، لأنها « الشىء كما هو فى العقل »[2] فهى ليست إذن مما يرد على الحس أو يتألف مما يرد على الحس . فلا يبقى إذن سوى أن ما يمثل الماهية لدينا إنما يكون معنى فطريا غير مصنوع ولا مقصور أو مقحم على الفكر مما هو ليس من موضوعه أى مما هو حسى . ومعنى هذا بعبارة أوضح « أن هذه الماهية ليست بالإجمال إلا الحقائق الأبدية »[3] و « هذه الحقائق ثابتة وأبدية من جهة ، وهى من جهة أخرى مجعولة من حيث هى بالقليل ماهيات غير موجودة جوهريا (أى فى الخارج)[4] .

---

(١) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٢) الرسائل ليارد فى تعليقه على المبادىء .

(٣) خطاب فى ١٦٣٧ وخطاب فى ٢٧ مايو ١٦٣٩ .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

فالماهيات ، ماهيات الأشياء المخلوقة . أى ماهيات الجوهر بالاعتبار هى الحقائق بعينها فى الواقع : ووجودها أبدى وثابت ، ولكنها غير موجودة فى الخارج ، أى ليس لها الوجود الجوهرى الذى لا يكون إلا فى الخارج : فالجوهر هو « الوجود فى الخارج » ولو على وجه الإمكان . أما الماهية فلا وجود لها فى الخارج كمجرد ماهية . فكأن الماهية تختلف عن الجوهر فى أنها ثابتة وأبدية وضرورية ، وإن تكن مخلوقة مثله « فإن الله خالق ماهيات المخلوقات كما أنه خالق وجودها ، وليست الماهية إلا الحقائق الأبدية [1] » فالماهية غير خاضعة للزمن — إذ هى أبدية — بينما الوجود ، وهو مخلوق مثلها تماما — كما هو وارد بالنص — ليس إلا مجرد ممكن ومتضمن فى الماهية ، وهو ليس بالفعل — أى فى الخارج أو جوهريا — إلا باعتباره وضعاً فى الزمن بواسطة الله . فطبيعة الزمن بحيث تجعل الوجود فيه غير أبدى ولا ثابت ، بل محتاجا لاستمراره إلى نفس العلة التى أوجدته أى وضعته فى الزمن — إذ « لا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين فى لحظة تالية ، إذا لم تستمر بعض العلل أى نفس العلة التى أوجدتنا — فى إحداثنا ، أى إذا لم تستمر فى حفظنا »[2] فالماهية أبدية وثابتة وضرورية ، بينما الوجود حادث وزائل وممكن .



ولكن ليس معنى أبدية الماهيات أو الحقائق الطبيعية أنها موجودة بنفسها غير مخلوقة بواسطة غيرها شأنها فى ذلك شأن الله نفسه . بل « أنها

---

(١) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

(٢) المبادىء — الباب الأول — المادة ٢١ .

قد أقامها الله ، وهى متوقفة عليه كلية شأنها فى ذلك شأن بقية المخلوقات »[1]
« فالله ليس خالق ماهية المخلوقات بأقل ما هو خالق وجودها والماهية ليست على الجملة إلا تلك الحقائق الأبدية [2] » . فهى بهذا ليست جزءاً من الله ، بل هى « قوانين سنها الله كما يسن الملك القوانين فى دولته [3] » . وهذه القوانين ليست كجزء من العقل الإلهى مثلا ، بل هى « مخلوقة » بصريح النص ، خلقها الله ، فهى غير ذاته وصفاته وهى ليست ثابتة إلا لأنه أراد ذلك لها . وثباتها متوقف أيضاً على ثبات إرادة الله[4] .

« ولا يجوز فصل فعل خلق الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذى به أرادها الله أو تعقلها ، من حيث أن الإرادة والتعقل والخلق واحد فى الله ، وما من واحد من هذه الثلاثة بسابق على الآخرين حتى ولا فى الماهية » [5] فهى لم تكن موضوع معرفة أو تعقل فى الله قبل أن يخلقها أو يسنها ، بل أن ماهيته — كما أسلفنا — بما هى واحدة بنوع فريد خاص بها ، تجعل الثلاثة افعال المتمايزة فى نظرنا — من حيث اننا ذوو طبائع محدودة ناقصة — شيئاً واحداً بالنسبة إليه. فهى حقيقة لأن الله ارادها أن تكون حقيقة . وما كانت لتكون حقيقية لولا هذا « فإن الله لا يمكن أن يكون ملزماً أو مرغماً أن يحيل وقوع النقائض فإنه لا يلزم البتة من أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية : أنه أرادها ضرورة »[6]

« فالحقائق الأبدية حقيقية أو ممكنة لأن الله يعرفها حقيقية أو ممكنة ، وليس الأمر بالعكس ، أى أنها معترف بها من الله كحقيقية حقيقة مستقلة عنه . إذ الإرادة والمعرفة لديه واحد ، بحيث أنه بنفس إرادته شيئاً فهو يعرفه

(١) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .
(٢) خطاب فى سنة ١٦٣٧ .
(٣) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .
(٤) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .
(٥) خطاب فى سنة ١٦٣٧ .
(٦) خطاب فى ١٦٤٤ إلى الأب ميلاند .

وبهذا وحده يكون ذلك الشيء حقيقيا . فان وجود الله هو أول وأكثر الحقائق أزلية وهو من بينها الحقيقة الوحيدة التي تصدر عنها بقية الحقائق الأخرى[1] » .

فالماهيات إذن — أو الحقائق الأبدية — حقيقية وممكنة وأبديه لأن الله يعرفها أنها كذلك ، ومعنى هذا أنه يريدها أن تكون كذلك ، أى يخلقها باعتبارها كذلك — فليس ادراكه وخلقه وإرادته لها إلا شيئاً واحداً تماما بالنسبة لطبيعته الكاملة التي لا يشوبها نقص من أى نوع ،سواء كان بالتفاوت فى الصفات أو بالانقسام فيها . . وثباتها إنما هو لأن الله كامل وارادته ثابتة ، إذ التحول لا يجوز على كاله وهذه الحقائق الأبدية مهما تكن حقيقية ضرورية بالنسبة إلينا ، فليس ذلك نتيجة لكمالها فى حد ذاتها « فما من واحدة من هذه الحقائق لا يمكننا أن نفهمها لو توجه فكرنا إلى اعتبارها أو النظر فيها ، بينما نحن بالعكس لا نستطيع فهم عظمة الله ولو أننـــا نعرفها »[2] فهى إذن محدودة الـكمال بحيث يستطيع عقلنا المحدود أن يدركها ويفهمها تماماً لا أن يعرفها فقط . وبهذا تـكون أقل مرتبة من الله المطلق الـكمال الذى لا يدرك وأن عرف ، وبالتالى تـكون هذه الحقائق مستمدة الوجود والصفات التى لها منه هو ، لا أن تكون مفروضة عليه بصفتها الذاتية حتى ولو لم يرد هو هذا .

ولـكن كون هذه الماهيات — أو الحقائق الأبدية — أبدية وحقيقية يجعلها بالتالى ضرورية بحيث لا يمكن أن يصدق معها نقيضها،و كونها ضرورية يجعل الارادة بإزائها فى حالة اضطرار لا وجود معه لحرية الإختيار . ولما كانت ماهية

---

(١) خطاب إلى الاب موسن .

(٢) خطاب فى ١٦ ابريل سنة ١٦٣١ إلى الاب مرسن

إرادة الله (بل بالأحرى ماهيته اطلاقا) هي الحرية كما اسلفنا ، باعتبار أفعاله وباعتبار ذاته فيما عدا إلغاء كماله أو ضرورة وجوده. فهذا النوع من الاضطرار الذى تفرضه طبيعة هذه الحقائق على الإرادة لا يجوز على إرادة الله الحرة اطلاقا. ومعنى هذا أن طبيعة هذه الحقائق كضرورية ليست كذلك بالنسبة لله ، وأن بدت كذلك لدينا . والحق أن ضرورتها لدينا آتية من أن هذه الحقائق موضوع للادراك يقدمه للارادة فتجد نفسها مقيدة به بحيث ينتفى مجال الاختيار عندها . أما الله ، فيما أن ماهيته واحدة تماما « ولا سبق ولا أفضلية بين إدراكه وإرادته[1] » فلا يمكن أن تكون هذه الحقائق موضوعا للتعقل الإلهى قبل أن تكون موضوعا للارادة الإلهية . وبهذا ينتفى أن تتقدم للارادة الإلهية كفرض لابد منه . إذ أن الله يريد شيئا – أى يخلقه – بنفس الفعل الذى يعقله به . فهذه الحقائق إذن مجعولة تماما كحقائق ، وكابدية وكضرورية أيضا : لأنها ما كانت لتكون ضرورية لولا أنه أرادها أن تكون كذلك .

ولكنا إذا اعتبرنا ضرورتها ، وجدناها بحيث لا يصدق معها نقيضها – أى أنها خاضعة لمبدأ عدم التناقض الذى هو من قواعد العقل الإنسانى المنطبعة فيه والتى يعمل بمقتضاها بطبيعته فيستخرج الحقائق ويرتبها – ولكن هذه الحقائق الأبدية أو الماهيات مجعولة من جهة أخرى لله الذى لا تخضع إرادته لأى ضرورة إلا ضرورة ماهيته التى هى الكمال الاسمى . فمبدأ عدم التناقض الذى لله هو مبدأ ذاتيته نفسها بحيث لا يلغيها ولا ينقضها . إذن فالمبدأ الذى تخضع لهذه الحقائق أو الذى هو نظامها الذاتى ليس هو نفس المبدأ الذى يحيل نقض كمال الله على افعاله وإرادته . أى أنه لم يكن مضطرا إذ جعل هذه الحقائق أن

---

(١) الخطاب ٤٨ .

يجعلها كمخلوقات بحيث تخضع فى وجودها لهذا المبدأ فتكون لها هذه الضرورة كجزء من طبيعتها فما هذا النظام الذى لها إلا واحد من نظم كثيرة ممكنة لا شك أن الله كان مستطيعا أن يجعلها تخضع لواحد منها بدلا من نظام عدم التناقض الذى تخضع له فعلا . ولم يكن أى واحد من هذه الأنظمة ـ كما أراده لها ـ بمخالف لكماله أو مخل بمبدأ عدم التناقض المطلق الذى لذاتية الله وحدها.

« فإن الله لم يكن مرغما ولا مضطرا أن يجعل استحالة تآلف المتناقضات أمراً حقيقيا صادقا »[1] « فعقلنا محدود ومجهول بحيث يستطيع أن يتصور ممكنا كل ما أراد الله أن يجعله ممكنا حقا ، « بحيث يستطيع أن يتصور أيضاً كممكن كل ما كان فى استطاعة الله أن يجعله ممكنا ، ولكنه مع هذا أراده أن يكون غير ممكن . فمع أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ، فليس معنى هذا أنه أرادها ضرورة فهناك فرق بين أن يريدها أن تكون هى ضرورية وبين أن يريد هو ذلك ضرورة أو أن يكون مضطرا لذلك[2] » فالضرورة التى لتلك الحقائق إنما هى لها بإزاء عقلنا المحدود وذلك من جهتين ،أولهما أن الله أرادها أن تكون كذلك ، والأخرى أن مبدأ عدم التناقض من طبيعة فكرنا نفسه .

ولما كانت هذه الحقائق موضوعات للفكر البشرى ، فهى إذن خاضعة لذلك المبدأ ، الذى به تستفاد لدى العقل ولكنها ليست خاضعة لهذا المبدأ بنفس الوجه لدى الله ، لأنها ليست مجرد موضوعات للعقل الإلهى ، كما هى موضوعات لعقلنا : هى مجرد مصنوعات أو مخلوقات للجوهر الإلهى ، الذى فيه العقل والإرادة واحد ، فالضرورة التى لها والتى ندركها فيها بل وندركها بمقتضاها إنما هى مجرد إمكان بإزاء الله ، لأنه هو الذى عين هذه الضرورة من بين الممكنات التى لا حصر لها والتى لم يختر إحداها ، فهذه الحقائق إذن أرادها

---

(١) خطاب إلى الأب مريلا سنة ١٦٤٤

(٢) خطاب ٤٨ .

الله إذ خلقها أن تكون ضرورية مترتبة فيما بينها ترتيبا ضروريا حسب مبدأ عدم التناقض ورتب فكرنا فى مقابل هذا بحيث يكون ذلك المبدأ من طبيعة الفكر الذى يدركها ويستخرجها ويرتبها . بحيث تكون حاضرة فى العقل مفروضة على الإرادة بالفعل . ولكنها كمخلوقات لله ليست حاضرة فى العقل الإلهى كموضوع له . فلا تشابه بين تلك الحقائق فى نظرنا وبالنسبة إليه .

فالخلاصة أن هذه الحقائق الأبدية حقيقية وأبدية وثابتة وضرورية لأن الله أراد ذلك بفعل حر تماماً من أفعال إرادته الحرة . وثباتها فى هذه الصفات إنما هو لأن إرادته كاملة فهى من ثم ثابتة ، فهذه الحقائق إذن معتمدة على الله بالسكلية فى صفاتها . فالضرورة التى نجدها فيها والتى هى من طبيعة فكرنا تصل بين عقلنا المحدود وبين كمال الله . إذ بضرورة هذه الحقائق نصل إلى معرفة كمال الله ووجوده . ولعل هذا هو السبب فى اختيار الله للضرورة كنظام لها . لكى تكون سبيل العقل الإنسانى إلى إدراك كماله الذى هو عين وجوده . فمن هذه الجهة تكون ضرورتها ضرورية ولازمة لنا . ولكنها غير ضرورية ولازمة من جهة الله . لأنه غير منطو وغير محدود وغير ذى حاجة إلى خليقته . فنظامها الضرورى من طبيعة فكرنا من جهة ، وهو من جهة أخرى لازم وظيفيا لإمكان قيام جميع العمليات العقلية التى بها نعرف كمال الله ، بل نعرف وجودنا نفسه . لأن اليقين مهما كان أوليا وبديهيا غير ممكن إلا على أساس مبدأ عدم التناقض المفطور فى النفس .

إذن :

لولا أن فكرنا جوهر ، فى ماهيته أو طبيعته أن يدرك على هذا النحو ، أى على أساس مبدأ عدم التناقض ، لما كانت هناك رابطة الضرورة

بين الحقائق الأبدية، ولما بدت لنا كما تبدو، ولما كان فكرنا المحدود يستطيع أن يجد إلى اليقين سبيلا ، ولما أدرك بالتالي أن الله جوهر ماهيته الكمال ، ومن هذا يتبين قيمة إثبات الجوهرية للفكر إبتداء ، ثم إدراك هذا في الله بعد ذلك .

٤

أما الوجود — بالنسبة للجوهر بالاعتبار — فهو كما أسلفنا مجرد ممكن — في مقابل الوجود الضروري المتضمن في ماهية الجوهر الإلهي — فهذا الوجود إذن لا يقتضي الضرورة أصلا أي إبتداء ، فليس الوجود هنا بلازم التحقق ، بل هو قابل للتحقق ولكن ليس بذاته ، بل بواسطة علة تجعل له هذا التحقق ، أي وضعه في الزمن ابتداء .

وهو إذ يتحقق له الوضع في الزمن ، يخضع لمبدأ عدم التناقض مع غيره من الوجودات : أي أن الوجودات لا ترتبط فيما بينها برباط الضرورة — من حيث هي وجودات — التي تربط الحقائق الأبدية أو الماهيات ، فإن الوجود كمخلوق[1] — شأنه في ذلك شأن الماهية — ناقص ، ونقصه آت من حيث وضعه في الزمن أي خضوعه له فهو ليس مطلقا مثل الماهية . ولهذا أمكن أن تتآنى المتناقضات في الوجود ، أي تكون هناك في نفس الوقت وجودات متناقضة ، بينما الحقائق المتناقضة لا يصدق أن تكون متآنية أبدا ، وهذا جل الفرق بين الماهية الأبدية المطلقة الصدق ، وبين الوجود الموقوت الخاضع للزمن والممكن بحيث لا يرفع تحققه تحقق نقيضه على السواء .

ولكن إذا كان هذا ناتجا عن الخضوع للزمن ، فإن طبيعة الزمن

(١) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

« بحيث لا تتواصل أجزاؤه ، أى لا يعتمد الواحد منها على الآخر ولا يوجده قط ، فلا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين فى لحظة تالية [1] . ومعنى هذا أن وضع شىء فى الزمن ابتداء لا يكفى لإستمرار وجوده ، ما دامت هذه طبيعة الزمن. والوجودات بهذا الاعتبار لا تتقارض المعاونة ، أى لا يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر ، لأنه ليست بينها علاقات ضرورية بما هى وجودات. ـ فإن الضرورى من العلاقات بين الجواهر الموجودة إنما هو العلاقة بين حقائقها أو ماهياتها المعقولة ، وليس بين مجرد وجودها أى وضعها فى الزمن. فإنها من هذا الوجه لا يملك بعضها لبعض أى مساندة أو عون ـ ومن جهة أخرى فإنها لا تتساند فى الزمن لأن أجزاءه منفصلة تماما ، فالتساند مفقود إذن بين الوجودات المخلوقة من حيث الوجود ـ أى من حيث الوضع فى الزمن ـ ومن حيث البقاء فيه . وما دام الأمر كذلك فالوجود فى حاجة إلى علة تبقيه فى الزمن ، كما هو فى حاجة إلى علة تضعه فيه أبتداء . فإنه « لا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين فى لحظة تالية إذا لم تستمر بعض العلل فى أحداثنا — أى إذا لم تستمر فى حفظنا — فإننا نعرف بسهولة أن ليس فينا قوة قط نستطيع أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة . » [2] ولا يجب أن نعتبر « إن خلق شىء أمر أصعب أو أعظم من حفظه » [3] فالوجود محتاج إذن لنفس فعل العلة التى خلقته لـكى تحفظه كما جعلته أبتداء مما دام الحفظ ليس أهون من الخلق أصلا .

ما دام الوجود ممكنا غير ضرورى ، متغيراً — أى قابلا للانعدام نتيجة للوضع فى الزمن — غير ثابت ولا ابدى وليس بخاضع لمبدأ عدم التناقض نتيجة لعدم ضرورته وحادثيته. فهو إذن ليس كالماهيات التى تقدم للعقل موضوعا

(١) المبادىء : الباب الأول : المادة — ٢١

(٢) المبادىء — الباب الأول — المادة ٢١

(٣) السلمات الردود الثانية .

لمعرفة ثابتة لأنها ضرورية ومطلقة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إلى معرفتها معرفة لا محل للشك فيها لو أنه أحسن التأدى إلى النتائج بما لديه من قوة أو طبيعة خاصة لفهم المعقولات فالوجودات على العكس من ذلك لا يمكن للعقل بنفس تلك الطبيعة التى له أن يصل إلى معرفتها معرفة ثابتة يقينية . لأن الوجودات غير مطلقة ولا رباط من الضرورة بينها ، ولا ضرورة فى نفس وجودها بحيث يكون ذلك الوجود فوق الشك لا مجرد احتمال أو إمكان .

إذن يمكن مما تقــدم أن نوجز العلاقة بين الماهيات والوجود فى أن الجوهر المخلوق محتاج فى وجوده إلى علة بجوار ماهيته فإن ماهيته هى طبيعته المعقولة . أما وجوده فى الزمن فليس جزءا من تلك الماهية اطلاقاً . بل هو فعل مستقل لعلة مستقلة . كما أن ماهيته المعقولة نفسها محتاجة إلى علة موجدة لها فى الأبدية كحاجة الوجود إلى واضع له فى الزمن . فحيث أننا نسامح التجاوز والترخص يمكن أن نستعمل اللفظ المدرسى فنقول أن الماهية هى العلة الصورية للجوهر ، بينما الوجود فى الجوهر لابد له من علة فاعلية ، فضلا عن أن الماهية نفسها فى حاجة إلى علة هى الأخرى . هذه العلة هى فى الواقع ــ كما أسلفنا تفصيلا فى موضعه ــ فاعلية صورية معا بشكل غير متميز : إذ إرادة الله وعلمه واحد كما تقدم تفصيلا .

وجود الجوهر بالاعتبار ــ كوضع فى الزمن ــ محتاج لعلة تحفظه فى الزمن كحاجته بالضبط إلى علة موجده له فيه ابتداء . مادام الحفظ ليس أخس من الخلق ولا أدنى مرتبة أو أقل صعوبة ، بل أن طبيعة الزمن المنفصل الأجزاء تجعل الحفظ بمثابة خلق فى كل جزء من تلك الأجزاء الدائمة التعاقب . أما ماهيته فيما هى معقولة ــ أى حقيقة أبدية ــ فإرادة موجدها أن تكون

أبدية : تخرجها عن الخضوع لطبيعة الزمن المنفصل .الأجزاء هذه وتعلقها بثبات إرادة الله الثابت الكامل كما تقدم .

وجود الجوهر فى الزمن إنما يكون بأعتباره ذا ماهية . ولـكن الماهية فى حد ذاتها ليس لها وجود واقعى فى الزمن بل هى كمقولة ،صرفة ليس الوجود فى الزمن جزءاً منها بل مجرد الوجود الممكن . فالوجود فى الزمن لجوهر مايقتضى الماهية — أى تلزم له الماهية . أما للماهية فلا تقتضى (أو تتضمن) وجودا فى الزمن للجوهر بل مجرد الوجود الممكن .

٤- الوجـُـود والمـاهيـَة

ضرورة العلة ـ ضرورة كفايتها
لمعلولها ـ علة الماهيات
يجب أن تكون كفاء خلق ابديتها
وأطلاقها ـ علة الجواهر
يجب أن تنهض بإيجادها وحفظها
ـ معجزة ليس لها إلا الله .

١

« ما من شيء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده فإن الله نفسه يمكننا أن نسأل بصدده هذا السؤال : لالأنه محتاج لأية علة كي يوجد، بل لأن نفس عظمة طبيعته هي علة أو سبب غناه عن أية علة لوجوده . »[١] وما من شيء أو كال لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو حتى شيء غير موجود علة لوجوده . »[٢] « وكل حقيقة أو كال الشيء فهو موجود صوريا أو بشكل سام في علته الأولى أو الكلية »[٣] . « فينتج من هذا أن الحقيقة الموضوعية لأفكارنا تتطلب علة تتضمن هذه الحقيقة لا موضوعيا ، بل أيضاً صوريا أو بشكل سام »[٤] . « وأعني بالحقيقة الموضوعية للفكرة أو المعنى : كيان الشيء المتمثل في الفكرة أو المعنى ، باعتبار هذا الكيان في الفكرة »[٥] . « ويقال عن كال ما أنه صوري في موضوعات الأفكار إذا كان فيها كما نتصوره . وأنه بشكل سام إذا لم يكن فيها حقا ، ولكن هذه الموضوعات من العظمة بحيث تتغلب على ذلك النقص بسبب سموها . »[٦] « ومن يستطيع صنع الأكثر أو الأشق يستطيع أيضاً صنع الأقل أو الأسهل . »[٧]



ومن هذا يتبين أن الله ، بما هو الجوهر بالإطلاق ، علة نفسه وغان عن

---

(١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
(٢) المسلمات في الردود على الأعتراضات الثانية
(٣) المسلمات في الردود على الاعترضات الثانية
(٤) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
(٥) التعريفات في الردود على الاعترضات الثانية
(٦) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
(٧) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

موجده أصلا ، وعن مبق له لأنه غير خاضع للزمن ، فهو كامل وأبدى أزلى بحكم كاله . وهو ينفرد بهذه الصفة دون بقية الجواهر المسماة جواهر بالإعتبار، والتى ماسميت جواهر إلا لغناها فى وجودها عما عداه ، ولكنها بدونه لاقيام لها ولا استمرار[1] وهذه الجواهر إنما هى موجودات ذات ماهية معقولة ، ولكنها موضوعة فى الزمن ، بينما الماهيات المعقولة فى حد ذاتها أبدية غير خاضعة للزمن إطلاقا .



لقد رأينا أن الماهيات ليست جزءا من العقل الإلهى أو حالا له غير منفصلة عنه ، بل هى مجرد مخلوقات شأنها شأن الوجودات تماما . فهى إذن فى حاجة إلى علة ، وإلى علة ، وإلى علة كافية لأبديتها وثباتها . وقد وجدنا ـ كما تقدم فى موضعه ـ تلك العلة فى الله و كماله ثبوت إرادته ، فالله خالق الماهيات والحقائق الأبدية ، خلقا حرا ، ولكنه ثابت لأن المصدر وهو الإرادة الإلهية ثابت مع حريته : فإن حرية الكامل ـ كما أثبتنا ـ لايجوز عليها التحول الذى هو صنو الاهواء والنقص . فخلق الماهيات وضعها بملء حريته ثابتة فى الأبدية خارج الزمن بمنجاة فى ثبات الله من التبدل والتغير « ومن العبث أن نسأل كيف كان قادرا أن يجعل ٢ × ٤ لاتساوى ٨ فإننى مقر بأننا لانستطيع فهم ذلك[2] . »

٤

ولكن خالق الوجود أو الوجودات أو الجواهر (ومايتعلق بها من

---

(١) مبادىء الفلسفة — الباب الاول — المادة ٥١ باختصار .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة .

صفات) إنما هو وضع وجود فى الزمن . وطبيعة الزمن أن أجزاءه منفصلة كما أثبتنا . فالأشياء أو الجواهر فى حاجة إلى موجد لها أصلا واستمرارا . وأن تكون هذه العلة قادرة على إيجاد من العدم للوجودات - كما أن علة الماهيات يجب أن تكون قادرة على خلقها من العدم بملء حريتها كذلك - وقادرة على حفظ تلك الوجودات فى الزمن المتقطع . والإيجاد ليس من ماهية الموجود الممكن ، كما أن الاستمرار ليس من طبيعة الزمن . فالخلق هنا معجزة من جهة إيجاد الماهيات ، ومعجزة مضاعفة - لو صح هذا التعبير - من جهة الأشياء الموجودة أو الجواهر : لأن المعجزة مطلوبة لخلقها إبتداء فى الزمن ، ومطلوبة مرة أخرى لحفظها رغم تقطع الزمن «وهذه المعجزة فعل يفوق قوة كل مخلوق ، فهو عمل يختص بالله .[1] » فإن الكائن الكامل الكلى القدرة والإرادة والحرية هو موجد الممكنات نفسها وموجد الموجود بالفعل من بين الممكن من الموجودات . وهو وحده القادر على هذه الفعل الذى يعجز كل موجود محدود .

٥

ولولا أننا ندرك أن الله جوهر ماهيته الكمال لما تسنى لنا أن ندرك أنه علة الموجودات والمعقولات . وأنه وحده القادر على خلقها بكل مايتطلبه الخلق من قدرة تفوق قوى بقية الموجودات المحدودة . فإن الكمال وحده هو الذى يصلح علة للحقائق الأبدية . والإرادة الكاملة وحدها هى التى تستطيع خلق الموجودات ذات الماهية (أى الجواهر) وحفظها فى الزمن ، مع ما بين الزمن وطبيعة الماهيات الأبدية فى حد ذاتها من تعارض . بل أن علة واحدة هى التى يجب أن تخلق هذا ، وأن تخلق الفكر وترتبه بحيث يستطيع إدراك

(١) تعليقة جلسن .

هذه العلاقات . ومن هذا نعلم أن فكرة الجوهر أساسية لإدراك مدى هذه العلاقات ومدى أهمية الله . . . لأن الاهتداء إلى فضله وأنه الخالق موقوف على معرفة كماله أى ماهيته . ومعرفة أنه ذو ماهية ثابتة هو إثبات الجوهرية إليه . . . ومن هذا السبيل دون سواه عرفنا مكانه بالنسبة لبقية الموجودات والمفهومات . بل عرفنا الموجودات والمفهومات بالنسبة إليه ، لأنها بغيره غير موجودة ، وعلمها بغيره كما سنرى غير مضمون وليس بذى يقين .

-٢-

المعرفة

١ — سبيل اليقين

٢ — دواعى الشك

٣ — اليقين الأول والحدس

٤ — اليقين الأول وجوهرية الفكر

٥ — اليقين الأول ومؤداه

٦ — الحقائق فى ذاتها غير مضمونة

٧ — معرفه الله

٨ — اليقين الاسمى

٩ — وجود العالم

١٠ — المنهج

١١ — المعرفه المضمونة

١٢ — المصدر والضمان

١ – سبيل اليقين

أهمية اليقين – صلته بالشك – شك وشك – قاعدة اليقين – فضلها – ما الوضوح ؟ وما التميز؟ – ما المعنى ؟ – فضل الحكم عن الإدراك – التوقف عن الحكم – ألا أدرية ؟

١

ما المعرفة إلا ما قام على اليقين . فأنت تعرف شيئاً إذ تقبلته بوجهه الذى به نتصوره على أنه الحق ، وكان اقتناعك بذلك ثابتا ، وهذا اليقين يكون حقيقياً أو صادقاً إذا طابق موضوعه فى حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه ورأى سواك . فاليقين هو الأساس الأول لكل معرفة ممكنة . وبغير اليقين — أى التصديق الوثيق لموضوع المعرفة — لا يمكن أن يقوم علم ثابت الأركان ، أو فن موثق الأوصال : فإختلاف المعرفة من حيث القيمة — أى من حيث حقيقتها وثباتها — إنما يكون بحسب اليقين الذى تقوم عليه ونوعه ، فمن يقوم اليقين عنده على أساس المنقول لا يمكن أن يكون ما يبنيه على يقينه هذا إلا خاطئا لا يصح منه شىء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوى هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمحيص والتدقيق حسب منهج على وسنن من المنطق محكم وثيق . ولهذا كانت قضية المعرفة فى الفلسفة إن هى إلا قضية اليقين والتصديق ، فإنه لا بد أن يكون اليقين ثابتا مضمونا جديراً بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بمأمن من التزعزع والانهيار .

٢

لهذا كان من الطبيعى وقد شرع ديكارت لنفسه أن يقيم « العلم الكلى » على أساس ثابت فى العقل ، أن يجعل اليقين إبتداء — وهو أساس المعرفة والعلم — بحيث يكون خالصا غير مشوب بالزائف الذى يحسبه البعض لباب اليقين وهو لا قبل له بالصمود للشك والتمحيص إلا قليلا . ولهذا أيضاً كان من الطبيعى أن يشرع ديكارت شرعة الشك فى كل مبدأ وكل معرفة ، حتى إذا ما صمد لذلك الشك شىء فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء ،

أما البقية فهى الزيف المطروح مهما كان بهرجا يخلب الأنظار ويستهوى إسمه الرنان القلوب والأسماع .



فليس شك ديكارت هذا كشك اللا إدارية والشكاك رمن إليهم . إذ ليس فى حياة ديكارت ولا مسلكه الفلسفى ما يدل أقل دلالة على أنه كان يميل إلى الشك للشك : ولكن حرصا على اليقين أن يكون مصونا وعلى أساسه أن يظل فى العقل نقيا خالصا مكينا . لهذا عندما قال ديكارت بالشك فى كل ما كان قابلا له ، لم يقصد بذلك إلا أن ينفى كل « مشكوك فيه » عن حمى اليقين . فيتبقى بعد كل شك « ما هو قائم على الصخر » من اليقين الذى لا تقوى عليه سهام الشك والمتشككين بحال . مثله فى ذلك كمثل رجل الكيمياء الذى يسعى لعزل عنصر معين — لم يعرفه بعد — عن طريق اختزال كل ما عداه أو امتصاصه ، بحيث يتجمع كل ما عدا ذلك العنصر وحده ، ويبقى بعد ذلك العنصر نفسه نقيا غير مشوب، فيعرف باسمه وينتفع به دون تقية بعد ذلك أو حذار .

٤

وقد استطاع هذا « الشك المنهجى » أن يضع ديكارت أولى قواعد منهجه للاهتداء إلى الحقيقة وهى « ألا أتقبل أبداً شيئاً ما على أنه الحق مالم أعرف يقينا إنه كذلك : أعنى أن أتجنب التسرع فى الحكم والتهور ، فلا أصدر حكما ما إلا على ما قد تمثل فى فكرى بجلاء وتميز بحيث لا يتيسر لى أبدا أن أضعه موضع الشك[1] .

(١) المقال عن المنهج : القسم الثانى .

٥

وأكبر فضل هذه القاعدة نقضها لكل سلطان كان يعتبر فى ذلك الزمان أو حتى ذلك الزمان ، عمدة فى الحقائق والأحكام : فلا سماع هنا ولا نقل ولا اعتماد على معايير غير إنسانية فى إقامة الحقائق المتصلة ببنى الإنسان . فديكارت بهذا يضع معايير الحقيقة ومقاليدها فى يد الإنسان وحده غير معلق إياها بأسباب السماء أو بأستار الدهور يأتينا من خلفها صوت أرسطو أو أى صوت آخر ، كان من القداسة فى ذلك العهد بحيث لا يحتمل مناقشة ولا تكذيبا . وإذا كان الإيمان بالله سيكون بعد ذلك عماد المعرفة عنده ، فإن معرفة الله نفسه والوصول إليها لا يقوم الا على أساس عقلى من من البداهة أو اليقين ، كما سنرى فى موضعه من الكلام .

٦

ولكن ما الوضوح ؟ المعانى الواضحة هى « ما كانت حاضرة ظاهرة أمام نفس منتبهة »[1] . فالجلاء أو الوضوح هو انتفاء كل موضع للتردد فى إدراك الموضوع الذى يتمثل للذهن .

٧

أما المعنى المتميز فهو شىء فوق ذلك : « أنه ما كان ذا حدود معينة بحيث لا يختلط مع غيره . ويصح أن تكون المعرفة جلية ولكنها غير متميزة ، كالشعور بالألم مثلا ، فإن المعرفة هنا حاضرة ولكنها غير متميزة لاضطراب حكم المرء على طبيعة الألم — ولكن العكس لا يصح »[2] .

(١) مبادىء الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٥ »
(٢) مبادى الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٦ » .

٨

فكأن المعنى الواضح يصدق على الجزء كما يصدق على الكل . بينما المعنى المتميز لا يكون إلا بمعرفة الكل فيما يتعلق بموضوعه . فمن الممكن إدراك عنصر من عناصر موضوع ما بوجه لا أتردد معه فى الحكم بأنه كذلك أى كما يتمثل لى . ولكننى لا أعرف الموضوع معرفة متميزة إلا إذا عرفته بكل مقوماته بحيث أستطيع تمييزه من كل ما عداه . وبهذا يمكن أن تكون معرفة واضحة غير متميزة ، بينما المعرفة المتميزة لا تكون البتة إلا واضحة جلية .

٩

ولكن ما المعنى أو الصورة الذهنية idée الذى يجب له الوضوح والتمييز حتى يقيم اليقين ؟ أنه « صورة كل واحدة من أفكارى Pensée التى بواسطة تصورها المباشر نعرف هذه الأفكار نفسها »[1] « والفكرة كل ما هو فينا بحيث نلاحظه ملاحظة مباشرة بأنفسنا وتكون لنا به معرفة داخلية : فكل عمليات الإرادة والفهم والتخيل والحواس أفكارا وتفكير . ومباشرة شرط هذه الملاحظة ، استبعادا لكل ما يتبع ويترتب على هذه الأفكار : فالنزهة ليست فكرة ، ولكن الشعور بأننا نتنزه أو المعرفة التى تحصل لنا بذلك فكرة »[2] .

١٠

ولكن كيف نسلك حينما لا يتوفر الوضوح والتمييز للمعنى الذى لدى ؟ أنثبته

---

(١) التعريفات فى الردود الاعتراضات الثانية .

(٢) نفس الموضوع .

أم ننفيه ؟ الرأى عند ديكارت ألا نثبته ولاننفيه ! بل نتوقف عن إبداء أى رأى : إذ لو أصدرنا فى هذه الحالة حكما وعرض أن كان ذلك الحكم صحيحا فلن يكون ذلك عن سياق يقينى مطرد ، ولا بسبب صحة التأدى مما لدى من مقدمات غير تامة بل يكون ذلك صوابا جاء بالعرض وسنح اتفاقا .

١١

فإذا عرفنا كل ذلك ، تبين لنا أنه لابد من فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك : الأمر الذى لم يتردد فى عمله ديكارت ، كنتيجة لازمة حتما من موقفه حتى يتسنى له وقف الحكم عندما لا يتبين علامات اليقين التى يستبعدمعها كل شك وتردد . ووقف الحكم كعمل من أعمال الإرادة ـــ إذ هو كذلك عند ديكارت إنما هو ثأر لحريتنا كـكائنات مفـكرة من التغرير الذى نلقاه من طوفان التأثيرات التى ترمينا بها الأشياء متباينة متناقضة فى غير تماسك ولا إنتظام . فمهما قوى اغراء الزيف أو الخطأ فلن يستطيع التغرير بأفكارنا، ولاقدرة له على إجبارنا أن نعترف به مادام حصن وقف الحكم - أو الدفاع السلبى - فى يدنا كلما احتجنا إليه . فمهما يـكن من ضعف عقولنا إزاء التأثيرات، فإنه ضعف يقابله حصن الأمان إذ بوقف الحكم نمتنع عن الخطأ ، وأن يـكن هذا غير كفيل فى حد ذاته بالأهتداء إلى الصواب .

١٢

ولـكن أليس هذا التوقف عن الحكم ، الذى يعصم من الخطأ ولـكنه لايغنى عن الحقيقة التى لم تزل مجهولة، أشبه باللا أدرية ؟

الفرق ظاهر : فإن الشاك يستريح إلى هذا التوقف و يطمئن اليه ولا يطلب المزيد ، فالشك لديه غاية . ولكن ليس الشك عند ديكارت إلا وسيلة للعصمة كا أسلفنا ، يتخذها بصفة مؤقتة ليتوقى العثار ، بينما يجتهد من الناحية الأخرى للحصول على وسيلة إيجابية إلى جانب هذه الدرع السلبية . للوصول إلى اليقين الذى أسلف ذكر صفته وشارته .

دواعي الشكّ

أهميتها — خطأ الحواس — إحساسات الشواذ — إختلاط اليقظة بالحلم — مناقشة خطأ الحواس — مناقشة إحساس الشواذ — مناقشة اختلاط اليقظة بالحلم — الشيطان الماكر والشك في العقليات — مؤدى هذا الشك

١

يجب ـ قبل أن ننظر فى أساس اليقين فى مذهب ديكارت ـ أن نرجع النظر فى دواعى الشك لديه ، لأنه وأن كان من المقطوع به أن شك ديكارت ليس كشك مونتنى أو البيرونيين أو السفسطائيين ، بل مجرد سلاح يدرأ به مقدما عن اليقين الذى يصبو إليه بكل فكره حتى يبقى ذلك اليقين بمنجاة من سهام الشك نفسه ، إلا أن النظر فى دواعى الشك عظيم الأهمية من جهة أن اليقين الذى ننشده بعد مثل ذلك الشك يجب أن يكون أساسه ومحكه كافيا بالفعل لهدم هذه الدعاوى بحيث لا يقوى أى واحد منها على القاء أى ظل من الريبة عليه ، وإلا كان من العبث أن نستمسك بذلك الأســاس دعامة لليقين أصلا .

٢

وما من فلسفة كبرى فى تاريخ الفكر الإنسانى خلت من نظـــرية فى المعرفة ، ومن ثمت من التعرض لمسألة الخطأ والصواب ، وللشك ودواعيه خصوصاً : لخطأ الحواس الذى ندركه جميعاً من رؤية الكبير صغيراً عن بعد والمربع مستديراً عن بعد كذلك ، إلى آخر هذه الأمثلة الشائعة . وديكارت لم يخل من أشارة إلى خداع الحواس ، وهو يعلم أن هذا ليس بدعا جاء به هو، وربما إلى هذا رجع السبب فى أنه عالج هذا الأمر معالجة عملية غير نظرية فقال « ومن الفطنة إلا نركن أبداً إلى من سبق أن خدعونا مرة »[1] .



وأما عن إحساسات الشواذ فقد لاحظ أن المجانين يعتقدون أو يحسون

---

(١) التأمل الأول — الفقرة الثانية من ترجمتنا العربية ص ٣٧ .

أن لهم رؤوسا من زجاج وما أشبه ، ولـكنه يعقب على ذلك بقوله : « ولكن هؤلاء مجانين ، ولأ كونن مثلهم مجنونا لو أنى قرنت حالى بهم[1] » . ويمر مسرعا إلى مسألة .

٤

اختلاط اليقظة بالحلم ، وهو داع شديد الأهمية عند ديكارت حتى أنه ليبدو أن ديكارت لم يذكر مسألة الجنون ذلك الذكر السريع الخاطف إلا على سبيل توجيه الذهن ، فينتقل من الخاص الذى لا يعنى الجميع ، إلى العام الذى ما من أحد إلا ويشترك فيه دون إحتجاج بشذوذ : وهو حالة النوم وما يتراءى فيها من أحـلام ، فـكثيراً ما يحدث للنائم أن يرى ما يرى اليقظان بمنتهى الوضوح ، ويكون اقتناعه بواقعية حلمه اقتناعا لا نقص فيه ، بحيث يدهش إذا ما استيقظ ولم يجد حوله مما يتصل بحلمه شيئاً وديكارت يقول أنه لا يرى بانعام النظر فى ذلك الشأن أى مميز حاسم بين اليقظة والمنام ، بحيث يكاد يقتنع بأنه نائم وهو يقظان ، ولـكن ديكارت ـ كما قلنا ـ ليس شكوكياً بطبعه ، فهو لذلك لا يعرض أقوى حجج الشك ودواعيه فى سطوتها إلا ليتمكن من القضاء عليها وهى فى بأسها ، بحيث لا تقوم لها بعد ذلك قائمة . فهو لذلك يسلم جدلا بأننا نائمون لا إيقاظ، ولـكن لا بد على كل حال من وجود واقعى لحكايات لا بد منها حتى تتكون منها تلك الصور المركبة التى نشاهدها ـ حتى على اعتبار أننا رقود ـ كالعين ، والرأس وما أشبه[2] . بل ويقول أيضاً « وعلى فرض أن هذه الأشياء الكلية ، أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وما أشبه يمكن أن تكون خيالية إلا أنه يجب الاعتراف ضرورة ـ لنفس السبب المتقدم ـ بأن هناك على

---

(١) التأمل الأول — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٣٧

(٢) التأمل الأول — الفقرة الخامسة من ترجمتنا العربية ص ٣٩

الأقل أشياء أخرى أبسط وأعم منها ، حقيقية وموجوده ، منها تتكون صور الأشياء الماثلة فى فكرنا ، سواء أكانت هذه الصور صادقة حقيقية أو مختلقة وهمية ، كما تتكون اللوحات من مزج بعض الألوان الحقيقيـــة لا أكثر ولا أقل[1] .

٥

ولكن مسألة خطأ الحواس مسألة قديمة ونحن نعهد فى ديكارت إزدراء علم القدامى مهما كانوا اجلاء ذوى خطر ، مثل أرسطاطاليس وافلاطون وهو لهذا لم يكترث لمناقشة هذا الأمر ، بل كان اعتماده على قبول هذا الشك ،أشبه بما يفعله العاميون من الإعتماد فى أفعالهم وتبريرها على القول المأثور ــ كذلك القول الذى أورده ــ وما هكذا مسالك الفلاسفة فى المناقشة العقلية ، قبلوا أم أنــكروا .

٦

وكذلك مسألة « احساسات الشواذ » مسألة غير جديدة ، ولعل أشهر امثلتها القديمة احتجاج الشكاك القدامى بمثال « ديموفون » خادم الاسكندر الذى كان يشعر بالبرد فى الشمس وبالدفء فى الظل ولـكن الرواقيين (وأثرهم ملحوظ فى ديكارت فى أكثر من جانب واحد) ردوا على هذا بقولهم أن حالة ديموفون حالة مرضية شاذة تخص شخصا واحدا لا يمكن أن يعتبر مقياسا للبشر ، أو يحسب له حساب فى نظرية عامة للمعرفة . وهذا الرد شبيه برد ديكارت ، وأن يكن ديكارت لم يسق رده هذا المساق العقلى ، بل أورده فى صيغة عامية

(١) التأمل الأول ـــ الفقرة السادسة من ترجمتنا العربية ص ٤٠ .

مع أنه كان ينبغي - وفق منهجه - أن يبين أن حالة الصحة العقلية غير مهددة بالاختلاط بحالة المرض ، ومثل هذا البيان فى صالح منهجه ولازم له . كما كان ينبغى أن يبين كيف يستطاع التميز بشكل قاطع بين الصحة والمرض العقليين وبغير هذ هذا يبقى الاعتراض قائما ، وتبقى المسألة معلقة .

٧

وأما موضوع « اختلاط اليقظة بالحلم » فينقسم رد ديكارت عليه فى الواقع إلى قسمين :

أولا سواء أكنا أيقاظا أم نائمين فإن مكونات ما نرى صورته فى الذهن — أى الكليات التى تتكون منها المحسوسات كالعين والرأس واليدين — لا بد أن تكون واقعية كما تتكون الصور الخرافية من أجزاء كائنات مختلفة ، هذه الأجزاء موجودة فعلا . ولكن أما يشبه هذا القول قبول كالسيديوس فى شرحه لطيماوس بأن مبادىء الوجود ثلاثة : الله الذى يخلق والعالم المخلوق ، والمعانى التى على صورتها يخلق الله العالم ؟ فإن هذا الإعتقاد بضرورة مثال تتكون بمقتضاه الأشياء هو شارة واقعية العصور الوسطى ، كما أصبح شارة المذهبية (الدجماطقية) الديكارتية ثم المالبرانشية بعد ذلك على الخصوص . إذ ليست هذه الفكرة بالمرضية لديه ، فإنه سيكون ضمن إثباته وجود الله — وفى الدليل الفكرى بالذات — قوله بأنه لابد أن يكون هناك مثال لمعنى الله الموجود فى نفوسنا ، أى مثال واقعى خارجى ، ومعنى هذا أن الحسى أو النسخة لا يمكن أن يفسر إلا بالمثالى أو النموذج ، بمعنى أن المثال أو النموذج هو الشيء الواقعى أو الخارجى بينما النسخة أو

الحسى — حسب طبيعة الشيء معنوية كانت أم حسية — هو المعنى الذى لدينا عنه . أفليست هذه هى المذهبية أو الدجماتيقية بشكل واضح ؟ وأليست هذه هى البذرة المالبرانشية أو — إذا أستعرنا تعبيراً لايبنيتزيا — هذا هو مذهب مالبرانش كاملا كبذرة فى هذه النقطة بالذات . وهل على غير هذا يفهم قول مالبرانش « أن أفكارى تقاومنى » ؟ ! فإن هذا أن دل على شيء فعلى أعتقاد ديكارت فى هذا الموضع على الأقل — بخارجية الأشياء التى معانيها فى نفوسنا .

ثانيا — ومن هذا السرد استطرد ديكارت إلى القول بأنه حتى ولو كانت تلك الأشياء الكلية — كالرأس واليدين وما أشبهه — خيالية ، فلابد أن تكون هناك أشياء أخرى أبسط منها وأعم حقيقية وموجودة ، كما أن الألوان على الأقل — لأبد أن تكون حقيقية ، مهما كانت الصور المرسومة بها ملفقة . وهـــذه بالذات هى مسألة البسيط خلف المركب وهى من أهم مسائل المذهب .

فديكارت يقول فى موضع آخر من التأملات بعد ذلك « أن الفكرة البسيطة فكرة حقيقية » . وألم يجعل ديكارت الحدس L'Intiution — وهو أول العمليات العقلية — مختصا بادراك البسائط [1] ، فكأن أساس المعرفة أيا كان هو الحدس — أى الادراك المباشر للمبادىء الأولى أو البسائط ، بينما هو قد جعل الاستنباط La déduction مختصا بادراك المركبات من هذه البسائط ، وهو عملية تالية بالطبع للحدس الذى هو أول العمليات فى العقل باطلاق . ومعنى هذا أن سبيل اليقين أو البداهة إنما هو إستخدام الحدس

(١) الاحكام لقيادة العقل — القاعدة ١٢ .

والاعتماد عليه ، لأن الحدس كادراك مباشر هو ـ على حد تعبير ديكارت ـ « تصور النفس السليمة المنتبهة تصوراً من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أى شك فيما ندركه ، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية [1] .

ولكن الإشكال الذى يتعرض له ديكارت يأتى من أنه يعتبر ما ندركه متميزاً بسيطاً فى الفكر فهو كذلك فى عالم الواقع . لهذا نرى أن جاسندى Jassende يعترض عليه بقوله « أما يستطيع فكرنا تحليله بالتجريد فهو كذلك بالطبيعة ؟ ألأننا نستطيع تصور الامتداد بدون التفكير والعكس يحق لنا أن نستنتج أنهما ليسا جواهراً واحداً بملك الخاصتين المنفصلتين :

الإمتداد والتفكير ؟ إذ ما الدليل على أن تصوراتنا مقياس الأشياء ؟ وهذا هو عين ما عناه كنط Kant بقوله « ولو أن مائة تالر فى الواقع ليس فيها أكثر مما فى مائة تالر فى الذهن إلا أن مائة تالر فى ذهنى ليست مائة تالر فى جيبى » . ومهما يكن من شىء فإن مسألة تفسير المركبات ببسائطها والبحث خلف النسبى عن المطلق ، أى عن العوامل الأولية وراء النتائج المركبة ، بحيث كلما تغلغلنا إلى العنصر البسيط كنا أقرب إلى الحقيقة بعيدين عن أسباب الخطأ التى تكثر بكثرة العوامل وتعقدها ، مسألة تبدو أهميتها عظيمة فى جميع المنهج وخصوصاً فى كتاب الأحكام لهداية العقل ، كما تتجلى فى القواعد الثلاث الأخيرة من قواعد المنهج الأربعة المشهورة فى المقال ، وهى قواعد التحليل والتركيب والإحصاء . وعلى هذا الأساس أساس البساطة والتعقيد — وضع ديكارت تصنيفه المشهور للعلوم فى المقال وفى كتاب القواعد أو الأحكام ، ورتب كل منهجه أيضاً على هذا الأساس . كما أننا نجد هذا الافتتان بارجاع

---

(١) الاحكام لقيادة العقل ـ القاعدة ١٢

المعقد إلى البسيط ، والنسبى إلى المطلق ، والمتعين إلى المجرد والكثرة إلى البساطة — بساطة القوانين — يبلغ مداه وينتهى إلى منتهــاه من النتائج القصوى فى فلسفة أسبينوزا ، حيث يصير المتعين والمجرد شيئاً واحدا بلا تمييز فى مذهب وحدة الوجود الذى ليس إلا هيكلا رياضيا كل ما فيه مجرد خالص التجريد .

٨

ولكن ديكارت لم يكتف بالشك فى الحسيات بل شك أيضاً فى العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضاً . حتى لقد أفترض أن شيطانا ما كرا يعبث بكل الروابط العقلية الصرفة بين المعانى والأفكار ، ويضلل الفكر باستمرار حتى فى ابسط الأشياء وأكثرها بداهة مثل ٢ + ٢ = ٤ وما اشبه .

٩

إلى هذا الحد يغلو ديكارت فى الشك واصطناع دواعية إن لم يجدها حاضرة ، لكى يكون القضاء على هذه الدواعى ابرع كلما بدت مروعة غريبة . وقد يبدو غريبا ومتناقضا أن يبنى ديكارت شكه فى الوجود على فرض وجود شيطان ماكر فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئاً ثابتا مهما يكن من فروض الشك المختلفة . ولكن ديكارت لا يسلك هذا المسلك فى التغلب على خداع ذلك الشيطان ، بل يقول « إذا كان هذا الشيطان يخدعنى ، فأنا موجود — على الأقل — كل المرات التى يريد أن يخدعنى فيها ، فاننى كائن وموجود قضية صادقة بالضرورة كلما فــكرت فيها أو نطقت بها ، أو تصورتها فى فــكرى [١] » .

---

(١) التأمل الثانى — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٤٩ وص ٥٠

١٠

لكن ماذا يكون الحال لو أن فكرة وجودى نفسها — مادام قادراً على اللعب بغير حد بكل عملياتى العقلية — لم تكن إلا من أضاليل ذلك الشيطان الماكر الذى أعطاه ديكارت من السلطان — بحكم الفرض — ما يجعله الماكلى القدرة كل همة تضليل الفكر، دون وضع أى حد للمقدرة على التضليل والخداع؟ لست أرى جوابا ممكننا على هذا الاعتراض فان الفروض متى أطلقناها كانت كجنى الخرافة إذا فتح له القمقم الذى كان محبوساً فيه بفعل الطلاسم، فانه يملأ بهيكله الأرض والسماء ويملكنا ويعلى علينا، ولسنا نملك بعد أن نرده كما كان طريحة فى قمقم. ومن البديهى أنه بهذا الاعتبار يظل هذا الشيطان — الذى فرضه ديكارت نفسه — دون أن يبقى فى يده تعويذة التسلط عليه ظلا ملقى على هيكله الفلسفى إلى أن يجد له طلسما جديداً يشله ويلاشيه. وأن يكن جاسندى يرى أن فرض هذا الشيطان الخادع الكلى القدرة ضربة موجهة إلى قواعد العقل بحيث يتخطى مقدور العقل تفادى نتائجها الحاطمة. إذ الحق أن هذا الشيطان إنما هو وجه جديد من وجوه الشك، لا يصيب عمليات العقل من حيث هى عمليات تخطىء وتصيب، بل يتناول الأساس العقلى نفسه الذى تصدر عنه العمليات خاطئة كانت أم مصيبة، وبهذا يكون ديكارت كأنما قد حطم القناطر من خلفه، بحيث يتعذر عليه أن يعود إلى الشاطىء الذى تركه وراءه. شاطىء العقل واليقين العقلى.

هكذا نظر الكثيرون إلى هذا الفرض، وسنرى كيف يتصرف ديكارت فى معالجته، وكيف يبلغ من التوفيق فى هذا المضمار.

٣- اليقين الأول والحدس

المقاومة وجود ـ الـكوجيتو ـ
الأول والنموذج ـ الدور الطبيعى
والحدس ـ الحدس والحسيات
ـ الحرس والعقليات ـ الحدس
والشيطان الماكر ـ نقصـــان
الضمان .

١

مادام الشك الديكارتى ليس أساس المنهج ولا غاية المذهب ، بل فاتحته وتكملته ، كأنما هو عصا ودرع ، وليس هو المحك الذى إليه تقاس النتيجة ، ولا النور الذى لا تكون المسمسة واتخاذ العصى لها خشية العثار إلا برهانا أكبر البرهان على حاجتنا إليه . فكيف إذن ننتهى من ذلك الشك إلى نور اليقين ؟ إن شر ما فى الأمر هو أن الموضوع يتعلق بالفكر نفسه وبعلامة الحقيقة وسمتها ، ونحن قد اتخذنا الشك فى كل شىء ، فمن أين لنا أن نتعرف على ذلك النور فلا نشك أنه هو ؟

من قرار الهاوية المظلمة تشرق الأنوار لهداية ؟ فإن الشك والتوقف عن الحكم من وجوه المقاومة التى لا تكون إلا بوجود . فشكى دليل على وجود فكرى إذ ليس الشك والإرادة بمظاهرها من إنكار وإقـــرار وتوقف إلا ضروبا من التفكير وعملياته التى يقوم بها . فأنا هذا الذى يشك ويمتنع عن الحكم لا بد موجود لأن المقاومة وجود وليست عدما .



أنا أفكر فأنا إذن موجود . « حقيقة تشرق فى فكرى بحيث لا أجد إمكانا للشك فيها بأى حال ، وهى حقيقة ثابتة كل مرة شككت فيها فى أى شىء أو أردت شيئاً من الأشياء أياكان . وهذه القضية ليست أساس اليقين ولا علامته ، ولكنها مجرد مثاله ، لأنها أولى المعارف المدركة إطلاقا ، ولأنها تثبت كلما أدركت شيئاً آخر ، بل كلما توهمت شيئا ، بل وحتى كلما أخطأت فهى إذن أولى المعارف اليقينية ومثالها . أماسمة اليقين فيها أو دليله فليس إلا شيئاً آخر يمكن إستخراجه بالتجريد وأن يكن متحدا بكل حقيقة يقينية متصورة فى الفكر إطلاقا كلما تصورناها .



أما نور اليقين ، أو « النور الطبيعى الذى نرى به الحقائق اليقينية فليس شيئاً بذاته يقوم متميزا فى الذهن ، بل هو كشعاع قوى من نور لا يرى إلا باتقا من حقيقة حيثما تكون تلك الحقيقة متصورة فى الفكر بوضوح وجلاء وتميز ، وإدراك المعانى سابحة فى هذا النور وبهذا الجلاء والتميز هو الإدراك المباشر أو الحدس

٤

ولكن هل يقين الحدس كفاء لدواعى الشك فى الحسيات وفى العقليات جميعاً ؟ لاشك أنه يقهر خداع الحواس بانكاره إياها كسبيل للمعرفة ، وهذا أكثر من كاف فى هذا المقام . وهذا يهدم بالتبعية دواعى المجانين وما أشبهها ، لأنها قائمة كلها على الحس ، كما تهدم أيضاً — على نحو ما — دعوى إضطراب الحد بين اليقظة والحلم ، حيث رفض الحسيات كسند المعرفة اليقينية ، وأن أبقى الباب مفتوحا لإمكان وجود الحكايات التى منها تكون هذه الحسيات ، ولإمكان وجود الطبيعة الجسمية — التى هى الامتداد — على أقل التقديرات كعنصر حقيقى وراء هذه الأضاليل ، بفرض أنها كذلك .

٥

كل مايتعلق بالحس يقف له الحدس موقف الكفء ، لأنه يطرح الحس ومايتعلق به كما يطرح المعانى المركبة قاصدا إلى البسائط وحدها فى أدق صورها وأوضحها بحيث تصلح موضوعا له .

٦

ولكن من جهة العقليات نجد — فيما نرى نحن — أن هذا اليقين الذى

استوله ديكارت الشك ناهضا بكل دواعى الشك فى هذا الأمر ، إلا واحدا لعله واحدها عند ديكارت ، وهو فرض الشيطان الماكر القوى المضلل فمن يدرينى أن هذا النور الفطرى الذى أرى فيه ضمان اليقين وسمته وآيته القصوى ، ليس إلا أحبولة من أحابيل ذلك الشيطان أو ألعوبة من الأعيبه ، وهو ـ بحكم فرضه ـ إله موكل بالشر لاحد لقدرته ولا لخداعه ؟ .

٧

يقين الحدس كفء لكل شىء ، ولكنه مجرد ـ فيما نرى نحن ـ حتى الآن من ذلك الضمان الذى يعقصه حتى يحبط أفاعيل ذلك الشيطان ويجعل كيده فى تضليل فإذا تم له ذلك الضمان المصدق كان حريا بالتصديق لاتأخذه بعد ذلك ناهزة من شك لابطلان ، وهو بغير ذلك الضمان واقع فى ظل ذلك الشيطان كما يقع القمر فى ظل الأرض فيحجب نوره عن الأبصار ، لأنه من غير طبيعته الذاتيه يستمد ذلك النور . . . ولا يبعد أن يكون كذلك نور اليقين فى الأذهان .

٤ – اليقين الأول وجوهرية الفكر

إشكال فصل الإرادة عن الإدراك
– أهمية إثبات جوهرية الفكر
– ما الفكر ؟ – الإدراك قوة
لا جوهر – الإدراك قوة لنفس
الجوهر – دعوى حرية الإرادة
– حرية وظيفة – هل يثبت
الكوجيتو جوهرية الفكر ؟ –
حدس لا قياس .

١

إن سياسة التحرز من الوقوع فى الخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرع عصا الشك وإلى جانبها درع التوقف عن الحكم ، مما استتبع ـ كما أسلفنا — فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك وجعله متعلقا بالإرادة ولكن هذا الفصل استتبع كذلك التسليم بحرية الإرادة حرية مطلقة بحيث يتيسر لها بغير حد أن تتوقف عن الحكم دون ضغط عليها من المؤثرات أيا كانت . فهذه الإرادة الحرة بغير حد وبغير عنان يمكن لأى قوة أن تمسك به ، وألا لتيسر لقوة ما أن تقسر الإرادة على الحكم حيث ينبغى أن تتوقف . أليست هذه الإرادة التى لا عنان لها — وإن كانت ضمانا لعدم التورط فى الأخطاء ـ تبدو كذلك قوة رهيبة فى مقابل ذلك عندما يشرق النور الطبيعى ويتبدى اليقين متمثلا بكل شروطه وينتفى كل موضع للشك : إذ ماذا يكون الحال لو أن هذه الإرادة المطلقة الحرة تماما رفضت مسايرة النور الطبيعى ولم تحكم بمقتضاه ؟ أفهل نجعل بيد النور الطبيعى عنانا يلوى به هذه الإرادة ؟ هذه صعوبة أو إشكال . . .

٢

ولكن ديكارت يقول فى خطابه إلى رجيوس : « إن فعل الإرادة والتعقل بمثابة الفعل والإنفعال اللذين لجوهر واحد ، لأن التعقل انفعال الروح ، وفعل الإرادة هو فعل الروح » . وهذا يرينا الأمر من وجهة نظر أخرى بالكلية ، فإن الإرادة والإدراك على هذا الأساس ليسا قوتين منفصلتين بحيث نفترض بينهما التنافر ، بل هما منفصلتان فقط بحيث لا تضير واحدة منهما الأخرى ، ولكنهما دائمــــا وفى نفس الوقت ، أى حتى فى نفس وقت هذا الانفصال ، مظهرا جوهر واحد هو الفكر أو الروح ، بحيث أن

النور الطبيعى متى أشرق فى الفكر أو النفس فانه لا يملأ الإدراك أو التعقل وحده كقوة من قوى النفس أو الفكر ، بل كذلك يملأ القوة الكبيرة الأخرى منه — وهى الإرادة — على ما بين الإرادة والإدراك فى حد ذاتهما من انفصال ، وعلى ما للإرادة من حرية لا تحد ، ولكنها حرية وظيفة لا حرية جوهر ، وعلى هذا فما يسرى على الجوهر وما يؤثر فيه ويملؤه من أى قوة نفذ اليه هذا التأثير ، ينصرف كذلك على قواه جميعا ، ومنها الإرادة أو هى دون غيرها فيما نعلم حتى الآن ـ كقوة لنفس الجوهر .

وبهذا يتبين لنا ضرورة إثبات الجوهرية للفكر الذى هو أول مدركات اليقين فى شرعته الجديدة .



وإذا رجعنا إلى التعريفات العشرة المشهورة فى الردود على الإعتراضات الثانية ، وجدنا ديكات يقول : « إن الجوهر الذى يقوم فيه تفكيرى مباشرة يسمى الفكر أو النفس » .

فما دامت الإرادة ـ شأنها فى ذلك شأن الإدراك ـ قوة من قوى ذلك الجوهر فهى تابعة له مؤتمرة به ، والحرية التى تكون لقوة من قوى الجوهر إنما تكون لها فقط باعتبارها قوة لا أكثر ، ولكن متى ملأ النور الطبيعى الفكر أو النفس كجوهر ، فان قوى النفس لا معدى لها أن تساير ما يسرى على الجوهر . إذ أن النور الطبيعى فاعل فى الإرادة بنفس فعله فى الادراك ، لأنه يفعل فى الادراك لا بما هو إدراك ولكن بما هو قوة بالفكر أو للفكر ، وما دامت الإرادة حكمها فى ذلك حكم الادراك ، أى مجرد قوة للفكر ، ففى نفس الوقت ، وبنفس الفعل تقع تحت تأثير النور الطبيعى ، فلا يكون هناك مفر إذن من أن يستتبع ذلك الادراك الواضح المتميز إرادة مطابقة له حاكمة به بالضرورة .

٤

ولكن رب قائل فى هذا الموضع : وما قيمة هذه الحرية التى يعزوها ديكارت إلى الارادة الانسانية ، حتى أنه ليقول فى الباب الأول من مبادىء الفلسفة فى الفقرة الرابعة والثلاثين : «أننا لا نلحظ شيئا مما يمكن أن يكون موضوع أى إرادة أخرى ، حتى تلك الارادة الكبرى التى لله ، لا يمكن فى الوقت نفسه لإرادتنا أن تتناوله (أو تمتد إليه) . » بل أنه ليقول فى التأمل الرابع : « ما يبدو لى هنا جديرا بالإلتفات هو أنه ليس من بين جميع الأشياء الأخرى التى فى شىء واحد كامل وكبير بحيث لا اهتدى إلى أنه كان يمكن أن يكون أكبر وأكمل مما هو : فاننى إذا اعتبرت مثلا خاصة التصور التى فىّ أجدها قليلة الإتساع جدا ومحدودة إلى درجة كبيرة . وفى نفس الوقت أتمثل معنى خاصة أخرى أوسع منها بكثير وغير محدودة ، ومن مجرد أنه يمكننى تمثل معناها أعرف بغير صعوبة أنها تخص الله . وإذا أنا امتحنت بنفس الطريقة الذاكرة أو الخيلة أو أى خاصة أخرى قد تكون فىّ ، لا أجد واحدة منها إلا وهى صغيرة جدا ومحدودة : وهى فى الله واسعة وغير محدودة . فالإرادة وحدها ليس غيره أو مجرد حرية الإرادة الطليقة التى خبرتها فىّ هى الكبيرة إلى حد أننى لا أتصور أبدا معنى أى خاصة أخرى أرحب منها وأوسع ، بحيث أنها هى على الخصوص التى تجعلنى أعرف أننى أحمل فىّ صورة الله وشبهه » .

فما معنى هذه الطنطنة بحرية الإرادة — وهى صاحبة الحكم كما يقول ديكارت — وبأنها غير محدودة، ما دامت تتابع الادراك — كما أسلفنا — بالضرورة فى اعتبار النور الطبيعى سمة اليقين التى لا ترد ؟

٥

لهذا نرى وجوب توضيح العلاقة بين الإدراك والإرادة أكثر مما فعلنا، بل قبل هذا لا بد من تحديد ماهية الإرادة وماهية الإدراك : فكلاهما :

أولا — ليس جوهرا لأن كليهما لا يقوم بنفسه، فليس هناك إرادة قائمة برأسها دون أن تكون إرادة مريد ما ، وكذلك ليس هناك إدراك قائم بنفسه دون مدرك . فلننظر فيم تتقوم هاتان الخاصتان ، أى لننظر ما الجوهر الذى لا بد منه لوجود كل منهما . أن الفكر أو النفس هو الجوهر الذى يتقوم بنفسه قائما برأسه متقومة به موجودة فيه كل صفاته وخواصه وكيوفه، وأهمها الإدراك والإرادة. فهما مختلفان بما هما قوتان، ولكنهما دائما وفى نفس الوقت قائمان فى الجوهر الواحد المتحد الذى هو الفكر أو النفس . أليس ديكارت هو القائل فى كتابه مبادىء الفلسفة : « أننى أعترف أننا لا يمكن أن نحكم على شىء ما لم يتدخل إدراكنا فيه ، لأنه لا يبدو أن إرادتنا تجز بما لا يلحظ إدراكنا بأى حال[1] » ، وأليس هو القائل :

ثانياً — فى الخطاب إلى رجيوس : « ولما كنا لا نستطيع أن نريد شيئا دون أن نفهمه فى نفس الوقت ولما كنا كذلك لا نستطيع البتة تقريبا أن نفهم شيئا دون أن نريد فى نفس الوقت شيئاً ما ، فان هذا يجعلنا لا نميز بسهولة فعل النفس من انفعالها . » وليس فعل النفس الافعل الإرادة وما انفعالها الا الفهم أو الادراك — كما اسلف ديكارت فى نفس الخطاب —

٦

فبهذا إذن نستطيع أن نحكم بأنه — حسب مذهب ديكارت — متى ملأ

(١) المبادىء — الباب الأول — المادة ٣٤ .

النور الطبيعى النفس أو الفكر نافذا خلال معنى أدركته هذه النفس ، أى بقوة الإدراك أو الفهم ، فإن امتلاء الجوهر بهذا النور يسرى على كل قوى الجوهر فلا يكون امتلاؤها جميعا به مسايرة منها لقوة الإدراك ، بل انثمارا بحال الجوهر نفسه كما تبدت ـ أول ما تبدت ـ خلال مدرك من مدركاته . فمن هنا تتجه الإرادة بالضرورة نحو هذا المعنى المدرك بالنور الطبيعى فتعطيه إقرارها أى تحكم له . ولا يكون هناك مفر من هذا ، كما يسرى الخدر عن طريق الشم فى جميع الأعضاء، لا مسايرة منها جميعا للانف ، ولكن للمركز العام الذى دخله التأثير عن طريق ذلك الأنف .

فالارادة إذن حرة لا حد لحريتها بما هى إرادة تريد الشىء أو لا تريده ، فهى لهذا تملك مخالفة الإدراك بما هو قوة للفكر أو النفس أى حينما لا يكون الفكر نفسه ممتلئا بالنور الطبيعى خلال نافذة الإدراك أثناء هذه العملية الادراكية .

أما إذ امتـــــلأ الفـكر بالنور الطبيعى ساطعـــا على معنى مدرك ، فان النور الطبيعى الذى يشرق خلال الإدراك يكون فى نفس الوقت مالئا الفـكر أو النفس كلها ، فلا تملك الإرادة إلا الإتجاه إليه مطيعة لطبيعة النفس أو الفـكر بما هو جوهر ، لا مطيعة للادراك بما هو إدراك ، أى بما هو قوة . وبهذا تبقى لها حريتها كقوة أو وظيفة حتى وهى تطيع ، وبهذا أيضاً ينجو ديكارت فى هذا الموضوع من التناقض الداخلى ، وينجو أساس الحكم اليقينى من الإضطراب بين الحرية التى تملك التوقف ـ لأنها لا حد لها ـ وبين الإطاعة التى لا تملك المخالفة لأنها بعد ليست جوهرا قائما بنفسه بل مجرد خاصة لجوهر الفكر أو النفس .

٧

ولكن أنى لى أن أوقن - أنا الذى أعلم أنى موجود يقينا إذ أفكر - أننى حقيقة جوهر طبيعته التفكير ؟ صحيح أن الشك يثبت أننى أفكر، ولكن هذا لا يثبتنى أنا كجوهر مفكر أى فكر . لهذا يجب أن نذكر أن ديكارت لم يعمل قياسا حينما قرر يقينية الأول، بل كان عمله حدساJntuiton أو إدراكا مباشرا لنفسه أو « انيته » كقائم بالتفكير . فان مجرد نظرتى فى شكه .نظراً باطنيا يريه الفكر قائما فى نفسه — لا الفكر ونفسه منفصلين — فهو يرى فى تفكيره نفسه أو ذاته مفكرة . فإن التفكير ، لا يدرك عن طريق الإستبطان Jntrospection ذلك الطريق الذى كان من مجد ديكارت أن شرعه - إلا كتكيف النفس وباعتباره قائما فيها فحسب ، والتكيف هنا لا يرى إلا باعتباره كذلك ، أى قائما فى جوهره قيام الفعل فى علته أو مصدره ، فمن يراه — يرى بنفس فعل هذه الرؤية — جوهره أيضا ، وفى نفس الوقت . فمن يدرك أنه يفكر إنما يرى وجوده وتفكيره شيئا واحدا لا شيئين مرتبطين ، فإن النور الطبيعى يريه هنا أن فكره هو نفس وجوده ، كما أن وجوده إنما هو بأنه فكر ، فلا ثغرة هنا بين التفكير والوجود . وهذا الإدراك واحد وبسيط ، ولكن التعبير بالكلام يجزئه ويجمله يبدو كأنما هو استنباط ، وبهذا يتبرر ديكارت من تهمة القياس المشهورة ، وبهذا أيضا يثبت أن الفكر جوهر حقيقة ويقينا ، كما تبين من قبل أن جوهريته لازمة ضرورة لإمكان اليقين والمعرفة ، بل لإمكان الحكم إطلاقا نفيا كان أو إثباتا ، أو وقوفا دون النفى والإثبات .

٥- اليقين الأول ومؤداه

إدراك بسيط — تميز الفكر من الجسم والطبيعة الجسمية — معرفة الفكر أيسر من معرفة الأجسام — وجها الفكر — فضل الكوجيتو — قصوره فى حد ذاته عما عدا ذاته — نموذج ومبدأ لا أساس ومصدر .

١

« أنا موجود كمفكر » إدراك بسيط مباشر ، أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية . فماهيتى إذن انى مفكر ، أى مع شكى فى كل شىء كأن يكون لى جسم أو حس أو ما إلى ذلك مما كنت أظنه لى قبلا ، فاننى أرى نفسى بعد ذلك موجوداً كشىء مفكر ، ولا يمكن أن أشك فى أننى أفكر مادام الشك تفكيراً وإذا حدث انى فرضت انى لا أفكر أنقطع بذلك إدراكى اننى موجود ، بل انقطع وجودى نفسه لأن أدخل مالى من خصائص الوجود هو بما أنا مفكر ، ولكن ينقذنى من مغبة هذا الفرض أن ليس الفرض نفسه تفكير ، فالتفكير إذن أخص صفاتى بى . بل أنه « ليس هناك شىء يمكن أن يعرفنا أى شىء مهما يكن إلا وهو يعرفنا تفكيرنا بشكل أوثق . فمثلا إذا اقتنعت نفسى أن هناك أرضا لاننى ألمسها وأراها ، فمن باب أولى يجب أن أكون مقتنعا بأن تفكيرى موجود ، لأنه لا يمكن أن أظن اننى ألمس الأرض بينما قد لا يكون هناك أى أرض فى العالم ، ولكن ليس ممكنا أن « أنا » أى نفسى أو روحى لا تكون شيئا أثناء تفكيرى هذا[1] » فكأن المفكر إذن يرى نفسه بنفسه كحقيقة أولى تأتى قبل كل الحقائق الأخرى ، وكل الحقائق الأخرى تردنا إليها ، إذ يرى الفكر نفسه بتجربة ذاتية أى بحدس يسبق كل استدلال أو قياس .



ويلزم مما تقدم أن ماهيتى كحقيقة موجودة قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غيرها كى توجد — أى كجوهر — انما هى انى شىء يفكر . أى اننى لست

---

(١) مبادىء الفلسفة — الباب الأول — المادة ١١

جسما ولا أى شىء مما يتمثل فى الجسم من إمتداد فى الطول والعرض ، أو من الشكل أو اللون أو المقدار . وقد يثبت فى المستقبل أن لى شيئاً من هــذا ، ولـكننى أدرك طبيعتى الآن وأراها غير محتاجة إلى شىء من ذلك كى توجد . فـكأنه إذا ثبت أن شيئاً من هذا لم يكن ذلك باعتبـاره جزءاً من طبيعتى . وهذا يدل على أن التفـكير الذى هو ماهيتى ليس مشاركا فى خصائص الأجسام ومتمايز عن كل جسم ، سواء نسب إلى ذلك الجسم المزعوم أو لم ينسب[1] .

٣

وهذا يدل كذلك على أن معرفة النفس أو الفـكر أول شىء فى المعارف اليقينية . وينتج من ذلك ـ بما أننى قد عرفت أول ماعرفت أننى شىء يفـكر ولم أهتد بعد إلى الحقيقة عن وجود أى جسم ـ أن معرفة الفـكر أسهل وأوثق وأسبق من معرفة الأجسام ، بل اننى إذا عرفت يوما أن هناك أى جسم كان ذلك بالفـكر ، وبالفـكر وحده[2] .

٤

« وكل وجوه التفـكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن ارجاعها إلى وجهين عامين : وأحدهما هو الملاحظة بواسطة الإدراك ، والآخر التقـــرير بواسطة الإرادة .

وهكذا الإحساس والتخيل وحتى تصور الأشياء المعقولة المحضة ليست

---

(١) التأمل الثانى بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

(٢) التامل الثالث بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

كلها إلا وجوها للملاحظة مختلفة، بينما النزوع والنفور والإثبات والنفى والشك كلها وجوه مختلفة للارادة[1] .

٥

وأن إستعمال ديكارت للحدس العقلى كأداة للمعرفة الأولى واليقين قد أقام المعرفة على أساس غير أساس المنطق الصورى الأجوف، هو أساس الميتافيزيقا والاستبطان، باعتبار المعرفة علم وجود لا باعتبارها استنباطا من مقـدمات على طريقة التفريع الفقهى . وديكارت يدوه بهـذا اذ يقول « أنا افـكر ، فأنا إذن موجود ، هو أكثر الحقائق وثوقا وأهم مبـدأ يتمثل لـكل من يقود افـكاره بترتيب[2] .

٦

ولـكن هذا اليقين الأول لا يكفل لنا معرفة خارج معرفة الذات حتى أن الفـكر لو اكتفى بهذا المبدأ الأول بذرة للمعرفة لبات يدور فى حلقة مفرغة حول نفسه لا يخرج منها أبداً ، حتى ليكاد ديكارت ـ لو صح ذلك ـ يمسى تصورياً بشكل قاطع . . . . .

٧

ولـكن ديكارت برىء فى الحق من هذه التهمة إذ أن اليقين الأول — أو الـكوجيتو ـ ليس أساس المعرفة اليقينية ومصدرها ، بل هو مجرد مثالها وهو فى الترتيب أولها ، وما أساس اليقين إلا الحدس أو البداهة الذى ينبثق من النور الفطرى . فـكل ما تمثل الفكر بمثل بداهة هذا اليقين الأول فهو يقين

---

(١) مبادىء الفلسفة الباب الأول ـ المادة ٣٢

(٢) المبادىء ـ الباب الأول ـ المادة ٧ .

مثله وإن لم ينشأ عنه ويتفرع منه ، وبهذا تكون المعرفة علم وجود حقا لا فقه تفريع من مبدأ واحد أو حقيقة واحدة . فانى موجود كمفكر إنما هو حقيقة أولى أو إدراك أول لماهية هى ماهيتى . وليكونن مثلها من اليقين تماما كل حقيقة أدركها بنفس البداهة ، وكل ماهية أعرفها بنفس الوضوح والتميز ، وإن تكن كل معرفة ، بله كل خطأ يؤكد اليقين الأول لأنه يشعرنى أنى موجود أصبت أم اخطأت ، وأثبت أم نفيت .

٦ـ الحقائق فى ذاتها غير مضمونة

موضوع المعانى الفطرية الطبائع
البسيطة — يقين الحدس لا يزال
شخصيا غير موضوعى — طبيعة
الزمن تعارض ثبات الحقيقة .

١

ما يدركه الحدس هو معانى الحقائق البسيطة المدركة بذاتها دون تلقين من الحواس أو تركيب منها . « فكل واحد يمكنه أن يرى بالحدس أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محدود بثلاثة أضلاع فقط »[١] كما يدرك معانى الطبائع البسيطة الضرورية قبل إدراك كل حقيقة أخرى كمعانى الحركة والتفكير والإمتداد والوجود واليقين ، فمثل هذه المعلومات من الوضوح بحيث أنها تغمض لو أردنا تعريفها على طريقة المدرسة ، وهى لا تكتسب بالدرس ولكن تولد معنا »[٢] فهذه المعانى الفطرية التى تولد معنا ويكشفها لنا النور الطبيعى وحده — الذى هو نور العقل مجردا من مشاركة الحواس والمخيلة هى معانى الطبائع البسيطة والماهيات أو الحقائق الأبدية — الرياضية والمنطقية والخلقية — « فإن الماهيات ليست شيئاً آخر سوى هذه الحقائق الأبدية »[٣] . وهى وحدها التى يتناولها الحدس ويكشفها لنا سواء أكانت حقائق عقلية غاية فى الوضوح والبساطة والتمييز بحيث لا يستطيع الفكر رفضها ، أم كانت طبائع ووجدانات غاية فى البساطة كاليقين والوجود والإمتداد والتفكير . فهى كلها تلتقى فى كونها ماهيات وطبائع أو مفهومات أو حقائق متناهية فى بساطتها ووضوحها للنفس المنتبهة بحيث تسطع فى بريق ولمعان شديدين لا سبيل للفكر معهما أن يرفض التسليم بصحتها .



ولكن هذا الموضوع الفريد الحدس أو النور العقلى الخالص من شائبة

---

(١) الاحكام لهداية العقل ـ القاعدة ١٢

(٢) مبادىء الفلسفة ـ الباب الأول ـ ١٠ .

(٣) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

الحس وصدمة المخيلة على ما به من شروط اليقين الشخصى الذى يقدمه الحدس بكل ما له من قوة البداهة واليقين ، لا يزال ينقصه — فى رأينا — ضمان سبق أن أسلفنا الإشارة إليه — هو ضمان الصدق . إذ ألا يكون الأمر كله خدعة مرتبة من الشيطان الماكر الذى افترضه ديكارت داعياً للشك فى العقليات ، وليست هذه إلا العقليات معروفة باسمها متميزة برأسها وخصائصها. فحتى نجد مخلصا لنا من ظل هذا الشيطان الماكر يتبقى محصول الحدس — وهو العقليات ، سواء كانت طبائع بسيطة أو حقائق أبدية أو ماهيات غير مضمون الصدق واليقين إطلاقا . وصدقها لن يكون كاملا لا مطعن عليه البتة — فى نظرنا — إلا حين ينهار هذا الفرض حينما يصرع هذا الشيطان .



وثمت ضمان آخر مفتقر لهذه الحقائق أو الطبائع أو الماهيات بالمعنى الديكارتى (وهى الشىء كما هو فى العقل — كما أسلفنا فى الباب الأول) ألا وهو ضمان الثبات. فإن هذه الحقائق التى يزودنا بها الحدس كاشفا لنا عن معانيها فى داخل أنفسنا ، إذا ما صرع الشيطان وصارت مضمونة الصدق راسخة مطلقة اليقين ، يبقى ثباتها فى الزمن بحاجة إلى ضمان حتى تستحق إسم « الأبدية » الذى يطلقه عليها ديكارت ، والذى يلزم لها حتى تصلح أساسا لعلم ثابت ومعرفة مضمونة دائمة . . إذ أن الحدس نفسه يطلعنا على طبيعة الزمن كآنات منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يتولد اللاحق منها عن سابقه ، وبحيث لا يتحتم وجود شىء فى لحظة تالية لمجرد أنه الآن موجود[1] . فإذا صرع الشيطان الماكر وضمن صدق الحقائق ، فانها لا تزال بحاجة إلى ضمان

(١) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لثباتها فى الزمن ، أو مطلق لها من تقطعه ، بحوث توضع فى الأبدية ويكون ثباتها اللازم لقيام العلم مضمونا بغير شبهة وعلى أساس موطد الأركان .

إذن .

فالحقائق الطبيعية التى يكشفها لنا الحدس أو النور الفطرى هى فى ذاتها غير مضمونة اليقين ولا الثبات .

٧– معرفة الله

المعنى الذى فوق المعانى
الفطرية . معنى الكمال — لم يأت
من الحس ولم أكونه بنفسى فهو
طابع الله — من أوجدنى كناقص
لديه معنى الكمال ؟ — اعتراض
هوبز ورد ديكارت — الدليل
الوجودى ومناقشته — لا يدرك
الله إذن إلا كجوهر ماهيته
الكمال المطلق — صفات الله .

١

ومهما يكن من أمر هذه المعانى الفطرية التى تتناول حقائق الرياضة والمنطق والأخلاق فأنها على كل حال ليست حسية ولا مصنوعة من الحسيات بل هى مجرد نتاج فكرى حين يتأمل ذاته غير مستعين بما عدا أنواره الطبيعية ، فهذه المعانى — إذا ما تجاوزنا الشيطان الماكر ، الذى افترضناه افتراضا — ثابتة ، على عكس معانى الحسيات . . إذ هى أول وأعمق ما يمكن أن يثبت لى من صفة وإدراك مساوق لوجودى .

ولكننى أجد فوق هذه المعانى الفطرية كلها معنى كائن مطلق كلى القدرة أبدى ثابت ، وهذا المعنى ليس منتزعا أو مؤلفا من معان حسية ، لأن المعانى الحسية خلو من جميع هـــذه الصفات ، بل هى تقابلها بأوصافها . فالإطلاق هنا تقابله الجزئية فى الحسيات ، وكلية القدرة يقابلها فى الحسيات العجز على هذا الوجه أو ذاك ، والأبدية يقابلها الحدوث فى الحسيات ، والثبات يقابله فى الحسيات التغير . فهذا المعنى لكائن مطلق أبدى كلى القدرة وثابت لا يتأتى من الحس ولم أكونه من نفس لأننى ناقص أشعر بنقصى — بما أن الشك نقص — إذن معنى الكمال هذا الذى لدى قد وضعه فىّ منذ ولادتى كائن كلى القدرة فعلا هو الله ، كطابع الصانع فى صناعته .

فالله إذن موجود بما أن معنى الكمال — وهو شيء لا يخصنى ولا يخص أى شيء مما أعرف حولى من كائنات — مفطور فىّ منذ البداية ، إذ كل كمال فى المعلول لا بد أن يكون فى علته ، كما أن كل شيء لا بد له من علة ، فبما أنى لا أملك حقا الكمال الذى لدى معناه ، وبما أنه لا بد لهذا المعنى من

علة يتمثل فيها هذا الكمال حقا ، فلا بد إذن أن يكون الله هو العلة الكافية الخارجية لهذا المعنى الفطرى الذى لدى .



وكونى ناقصاً أشعر بنقصى معناه أن لدى فكرة عن الكمال لولاها ولولا القياس إليها لما أدركت نقصى ، وهذا يدفعنى إلى التفكير فيمن هو علة وجودى ووجود هذه المعانى المفطورة فىّ ، والتى تتجاوز حقيقتها الكاملة اللامتناهية طبيعتى الناقصة المحدودة . ولست أستطيع أن أزعم أننى خالقها إذ بهذا أدعى أنى خالق نفسى ولو كان الأمر كذلك وكانت لى القدرة على خلق نفسى ، إذن لقرب هذا جدا من كونى كنت أستطيع خلق نفسى أكثر كمالا ، أى أمنح نفسى الكمالات التى أعهد فى فكرى الآن معانيها وأعلم تماما أننى غير حاصل عليها . وليس من سند كذلك لدعوى أن أهلى هم خالقى ، لأنهم مثلى عاجزون عن زيادة شىء من الكمال لأنفسهم ولا شك أنهم كانوا يفعلون ذلك لو أنهم كانوا مستطيعين . (وهذا طبعاً دليل على أن ديكارت يضع مسلما هو أن الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الكمال لأنه الأفضل كما أورد ذلك فعلا فى الردود على الاعتراضات الثانية) . إذن فلا بد أن يكون خارج سلسلة الخلق كائن فيه بالفعل علة وجوده هو ، ويكون هو أيضاً مصدر وجودنا ، خصوصا وأن فكرتى عن الكمال والكائن الكامل تتجاوز وجودى حتى لست أدركها إلا بمثـــل اللمس العقلى لا على سبيل الإحاطة .

وهكذا نجد الشك — كما لقننا أولا حقيقة وجودنا ، وثانيا لمعنى الكمال الذى نقيس إليه نقصنا فندركه به ، قد لقننا الآن إلى أنه لا بد

الناقص الذى لديه معان أكمل من حقيقته هو ، من موجود أكمل منه ، وهكذا يكون وجود الله ضرورة عقلية بالنسبة لى أوجبها أننى حادث وممكن ، بينما هو واجب الوجود .



وقد اعترض هوبز Hobbes على هذين الدليلين المتكاملين ، بأن المعانى الفطرية ، وخصوصا معنى الله يمكن أن تكون من قبيل المعانى التى تأتينا من الحواس ، على اعتبار أن النقص يبعث التفكير فى النقيض ، فحادثية العالم وإمكانيته تجعلنا نفكر فى إله ضرورى لا متناه ولكن أجاب ديكارت محقا بأنه كى نستطيع التفكير فى اللامتناهى كمقابل للمتناهى يلزم أن نستطيع مد معنى متناه إلى ما لانهاية فكأنما قد أضاف فكرنا بذلك غير المتناهى إلى معانيه فكيف إذن يتسنى لكائن متناه كالإنسان أن يضيف غير المتناهى فى التصور إلى أفعاله أى إلى تصوره للمتناهى؟ إن وجود القدرة على اللاتناهى فى التفكير الإنسانى لا يمكن تفسيره أبدا بما فى الإنسان من متناهيات ، وهذا نفسه يدعونا إلى التفكير فى وجود كائن كامل خالق المخلوق وغير الكامل . وبهذا نجد المعنيين موجودين أصلا فى الفكر ، ولم يخترع أحدهما أى لم يخلق أحدهما الآخر مما يدعو الفكر إلى تفسير الأقل كمالا منهما بالأكمل لا العكس .

٤

ولما كان كل ما تدركه بوضوح وتمييز شديدين ، أى حدسا فهو حق[1] ولما كان كل ما يتمثل فى المعنى الواضح المتميز فهو يخص الشىء الذى هذا المعنى صورته الذهنية لدينا ، فإذا قلنا أن صفة ما متضمنة فى طبيعة أو (معنى)

---

(١) المقال عن المنهج ـ القسم الرابع

شيء ، فكأننا نقول تماما أن هذه الصفة تصدق على ذلك الشيء وأنه يمكن القول أنها تخصه وأنها فيه حقا[1] فإن المفهوم أو الماهية أو المعنى هو الشيء كما هو فى العقل[2] . فانه ما دام ليس من شيء بغير عـــلة كافية فيها من الـكمال قدر ما فيه على الأقل ، فلا بد إذن للحقائق المتمثلة موضوعيا فى المعانى التى لدينا من علة خارجية تتمثل فيها هذه الحقائق لا موضوعيا فقط بل صوريا أو بشكل سام . ولا مفر من الإقرار بهذا أولا فإنه يتوقف على ذلك معرفة جميع الأشياء حسية وغير حسية ما دام ليس من شيء أو كال حاصل بالفعل لذلك الشيء يمـكن أن يكون العدم أو شيء غير موجود علة لوجوده[3] فمعنى الـكامل أو اللامتناهى لا بد أنه صورة ذهنية لموجود تتمثل فيه خصائص هذا المعنى — التى لا ندركها إدراك إحاطة بل كأنما بلمس عقلى — تمثلا حقيقيا ، إذ ثبت أن هذا المعنى مفطور فينا ولم نخلقه من تصوراتنا المحدودة . وليس هذا فحسب ، فان نفس هذا المعنى ، معنى الـكمال الأسمى اللامتناهى الذى لم أخلقه والذى يمثل وجودا له كل هذا الـكمال الأسمى واللاتناهى الذى لا يشوبه حدو الذى أعجز عن الإحاطة بكنهه وصفته وإن لامست ذلك بعقلى وعرفته كما يتيسر للـكائن المحدودة جزء منه — أى من هذا المعنى الذى هذه صفته — إن ذلك الـكائن موجود فعلا وحقا منذ جميع الأزل ، غير مشوب بأى نقص فى القدرة أو الـكمال من أى نوع ، ومن هذا وحده يجب ألا أتوانى عن التصديق بأنه موجود حقا . . . وبناء على ما تقدم من وجوب صدق نافى المعنى الواضح المتميز ولا وجه للقول بأنه ما من معنى إلا ويتضمن أن ما يمثله ذلك المعنى موجود ولـكن ليس

(٢) التعريض الثانى فى ردوده على الاعتراضات الثانية .

(٣) الرسائل لبارد .

(٤) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية

معنى هذا أنه موجود فى الخارج حقاً فأنا أدرك أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجبل لا يكون بغير واد ، ولكن ليس معنى هذا أنه يوجد أى مثلث أو جبل أو واد خارج تصورى الخاص .

أجل لا وجه لمثل ذلك القول . فان الوجود متضمن فعلا فى معنى أى شىء أديره فى فكرى . فانا لا أتصور أى شىء إلا على أنه موجود ، ولكن مع مراعاة فارق واحد هو « أن الوجود المتضمن فى معنى الشىء المحدود هو الوجود الممكن فحسب ، بينما الوجود المتضمن فى معنى كائن كامل الكمال الاسمى ، هو الوجود الكامل والضرورى »[1] . فان الوجود الكامل أى الفعلى هو عين ما هيته الكاملة (التى صورتها الذهنية معناه المفطور فينا) وما هيته بغير وجود فعلى هى الكمال مجرداً من الكمال . . . والكمال وحده بالذات وعين تصوره لدينا بحيث لو نقص تصور الكمال نوع من الكمال هو الوجود العينى لخالف ذلك التصور الفطرى الذى لدينا عن الكمال الأسمى متحققا فى كائن لا يشوبه نقص ولا تحيط بكماله الأفكار . ومن هذا يتعين أنه موجود فعلا بهذه الصفة ، بل لا يمكن أن يكون غير موجود كما يمثله لنا ذلك المعنى وكعلة واجبة الوجود لكل ما يمثله ذلك المعنى من صفات وكمالات ومن أولها كمال الوجود ، وكل كمال آخر نتصوره أو حتى لا يكون لنا قبل بتصوره . لأن مضمون معناه أنه بغير حد فى الكمال لا أو شائبة من نقص فمعناه يقتضى وجوده كعلة كافية ومصدر لذلك المعنى ، معنى الكمال الذى إليه أقيس نقصى وحدى ، وبنفسى وحدى أدرك جلاله الذى لا تدركه الأنظار . فذاته ووجوده العينى متلازمان كتلازم الجبل والوادى وضعا وارتفاعاً . . . مع حساب ذلك الفارق السالف الذكر وهو أن معنى الجبل

---

(١) البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

والوادى غير مفطور فى الفكر ، بينما معنى الكمال مفطور فيه منذ البداية يدركه كما يدرك ذاته لأنه يدركها ناقصة ، ولا يدرك النقص إلا مقرونا لكمال معروف مثبت فى النفس معناه .

٥

ولا وجه لاتهام ديكارت بالمغالطة على اعتبار أن الوجود العينى ليس إلا جزءاً من تصور الله ، ولكن التصور غير ملزم للأشياء فعلا ، فإن التصور هنا غير التخيل ، وإنما هو الرؤية الواضحة المتميزة أى المعنى المدرك بالحدس وبهذا الاعتبار أجد المعنى أو التصور ذا وجود خاص لا تتصرف فيه المخيلة بحيث يكون الفكر ملزما بالإيمان بحقيقته فإن معنى الله فيه أن الله موجود فعلا ومعنى هذا أن وجود الله الفعلى جعل فكرى يتصوره على أنه كذلك ، وبهذا يستحيل على أن أتصور الله بغير وجود لأن الله موجود فعلا ولا يمكن أن يكون غير موجود[1] .

٦

ومؤدى هذا أننى توصلت إلى وجود الله كوجود يمثله معنـاه الفطرى الذى لدى والمعنى الفطرى يمثل المفهوم أو الطبيعة أو الماهية ، والموجود الذى له الماهية هو الجوهر ، فكأننى إذن إذ أدركت وجود الله ، أدركته موجودا كجوهر ماهيته هذا الكمال الأسمى الذى أجد معناه منطبعاً فى نفسى وإدراكى لوجود هذا الجوهر الذى ما مثله جوهر يثبت له كل ما أثبتنا فى فصل سابق خاص بذلك — عنوانه الجوهر بالإطلاق — من صفات سامية لا تحيط بها الأفكار ولكن تدرك منها بمثل لمس العقل ، وبهذا الاعتبار يكون ا

---

(١) التأمل الخامس .

٧

الله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والبساطة من حيث طبيعته، والتام القدرة بما هو كامل، والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله . بل هو أيضاً الثابت غير المتغير — إذ التغيير من شأن الطبائع المحدودة الناقصـــة ، بينما الكامل لا يصبو لتغير من جهة النقص لأن هذا خلاف طبيعته التي هي عين وجوده ، ولا تغير بالنسبة إليه نحو الكمال لأنه هو نفسه الكمال الأسمى ، فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد فحسب بل من حيث صفات الماهية على الخصوص . فهو غير متغير أو متحرك في المكان ولأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير في الكيف لأنه ليس محدوداً أو ناقص الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة لكماله البتة بما هو لا متناه، فضلا عن أنه لا إمكان ابدا غير ما يجعله هو ممكنا بإرادته، وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده له ، بل هو جاعله أصلا .

وكل هذا الكمال للمطلق الأزلي الثابت غير المتغير ولا المتفاوت الذي يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها لا يمكننا إدراكه تماما، وإن يكن لدينا هنا ، كطابع الصانع في صناعته فإننا ذوو طبائع محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهي — وإن كنا ندرك أنه كامل إطلاقا ، فان لله من الكمال كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره أيضاً ، ولكننا نعرف عنه ما يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذي لا يشوبه نقص[1] ».

---

(١) كل هذه الفقرة ٧ هي ختام ونتيجة الفصل الخاص « بالجوهر بالإطلاق » الذي يجب الرجوع إليه قضية إثبات صفات الله كما وردت هنا .

٨- اليقين الأسمى

الله بهذا هو الضمان الوحيد الممكن
لليقين-الإطلاق وعدم الإكتراث
والصدق-هو جاعل الحق كذلك-
خداعه، لو صح، خلق-صدق الله
ضروري حقيقة وانتفاعا —
ما فطره فيّ صادق إذن - مصرع
الشيطان- تهمة الدور وتمحيصها-
انتفاء الدور — ضامن الثبات كما
هو ضامن الصدق .

١

وهكذا يلتقى فى ذلك الكائن الكامل الحق الأسمى والوجود الأسمى معا ، فهو واهب المعرفة ومصدر الوجود فى وقت واحـــد ، تلك المعرفة التى كان الإقتناع الشخصى أو بداهة الحـــدس سندها الشخصى عند الإنسان كماهية مفكرة . وذلك الوجود الذى تكون لنا عنه تلك المعرفة التامة هو وحده الكفيل أن يكون ذلك اليقين الشخصى أو الإقتناع الداخلى القائم على الحدس مطابقا لحقيقة الوجود الخارجى ، أى أن تكون الحقيقة الشخصية والحقيقة الموضوعة — بلغتنا الحديثة أو بالمعنى الكانطى ـ شيئاً واحدا .



وإن هذا الإطلاق بغير حد ، وهذا الكمال الذى لا يشوبه أى نقص ، يقتضى (ولا أقول يقتضيان لأن ماهية الله واحدة لا انقسام فيها) أن يكون فى الله عدم اكتراث لا استلزاما واقتضاء خارجيا ، بل بحكم عدم التناقض الداخلى فى الماهية كما سلف فى موضعه ـ فإن عدم الإكتراث مظهر من مظاهر ثباته ولاحق لكماله ، وبهذا لا يمكن أن يكون لله أى تغير أو كذب « فإن تكن تبدو المهارة أو القـــدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس ، إلا أن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو خوف أو عن ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله »[1] .



ومن جهة أخرى الحق كذلك لأن الله أراده كذلك والكذب أو

---

(١) مبادىء الفلسفة — الباب الأول — المادة ٢٩ .

الخداع لا يمكن أن يحدث إلا أن يكون فاعله عارفا بالحقيقة كشيء خارجي قائم بنفسه بينما هو يريد الإيهام بغير تلك الحقيقة القائمة فعلا بنفسها . وبهذا يتبين أن ذلك لا يمكن أن يكون في الله ، فهو لا يمكن أن يريد شيئا آخر إلا ويكون حقيقة كذلك . إذ حين يكون ما يريده هو أن يعتقد الناس غير ما أراده هو أن يكون حقا — وهذا ليس بمناف لكماله في الظاهر فقط ، بل هو أيضا مناف لطبيعة الإطلاق التي تقتضي عدم الإكتراث ، إلا أنه ليس منافيا لمعنى الحقيقة بالنسبة لنا على الخصوص ، لأن ما هو حقيقي بالنسبة لنا هو ما أرادنا أن نعرفه بالحال التي نعرفه عليها . ففعل الخداع هنا غير مختلف عن فعـــل الخلق ، وبذلك تكون هناك حقيقتان ، حقيقة أرادها لنفسه ، وحقيقة أرادها لنا ، ولا يمكن حتى على هذا الفرض أن يكون هذا خداعا بل فصلا بين عالمين من عوالم الفكر : عالم الإنسان وعالم الله في حد ذاته ، أو بالحرى فصلا بين عالم الإنسان كما أراده له الله وعالم الله كما أراده لنفسه . هكذا يكون الخداع من جهة الله — لو أنه كان — وهو بهذه الصفة لا يكون — كما بينا — خداعا بل وجها من الإرادة ، ويظل ما أراده لنا هو الحقيقة ، ويظل بغير عيب فيه من جهتنا كأساس صحيح للعلم واليقين . أي أن الخداع كخداع غير ممكن من جهة الله[1] .

فالله إذن صادق أبدا .

٤

وبالتالي يكون ما فطره في من ملكة الإدراك العقلي أي ملكة التصور ، وما فطره في من معان فطرية صادقا صحيحا غير مزعزع ولا شك فيه . فإن

(١) هذا البرهان ليس لديكارت ولكننا أوردناه تمشياً مع مذهبه .

صدق الله يقتضى ألا يجعلنى بحيث أخدع حتى فى ما أراه بكل هذا الجلاء والتميز ، وعلى هذا يكون الشيطان الماكر غير موجود . . . بل أننى إذا راجعت فكرى لرأيت أن له وجهين أساسيين هما الإدراك والإرادة ، وأن الإدراك مختص بالمعرفة أو الرؤية النفسية والحدس ، بينما الإرادة مختصة بالحكم ، وأنها ـ كما أسلفنا ـ لها حريتها واستقلالها عن الإدراك فى عملها الخاص بها وهو الحكم وأنها يجب ألا تحكم إلا بما يعرفها بوضوحه وتميزه ، وهى بغير هذا تخطىء وتغلط لأنها تتعدى حدود الصواب التى يرسمها النور الفطرى خلال ملكة الإدراك . وليس لدى من معنى واضح ولا متميز لشيطان ماكر له هذه القدرة بالفعل . فالأمـــــر إذن خطأ من خطأ الإرادة ، إذ فرضت شيئاً وتجاوزت الفرض إلى خلع الوجود عليه ، فالأمر كله إذن ينقصه سند لإثبات حقيقة وجوده وما يترتب عليه . كما أنه يقابل عدم وجود معنى واضح متميز عندى لشيطان موجود بهذه الصفة ، وجود معنى أشد ما يكون وضوحا وتميزا هو معنى الله الكامل الصادق الذى هو منبع الحق كما أنه مصدر الوجود . وصدق الله وطيبته وكماله تمنع وجود شيطان هـذا شأنه . فهذا الشيطان إذن يمكننى بكل اطمئنان أن أتأكد أنه وهم لا وجود له إلا فى المخيلة التى طاوعتها الإرادة تسرعا وخطأ . فالله إذن ضامن صدق الحدس ، وهو بهذا ضامن الحقائق كما أنه صارع الشيطان الماكر ومبطل وجوده الموهوم .

٥

ولا وجه لإتهام ديكارت بالدور هنا ، أن يقوم وجود الله الصـادق على صدق الحدس وأن يقوم الحدس على صدق الله الموجود . فإن اللفظ هنا مسئول

عن هذه الشبهة وهذا الإلتباس بين الحدود ، فالصدق هنا ليس الصدق هناك إذ محصل صدق الحدس إنما هو يقين شخصى أى اقتناع شخصى داخلى نتيجة البداهة الشخصية بينما محصل ضمان صدق الله لصدق الحدس هو ضمان لمطابقة هذا الحدس أى هذا اليقين الشخصى أى الإقتناع الداخلى للحقيقة الخارجية أو الموضوعة، فالصدق الذاتى الذى للحدس صدق خاص بينما صدقه المستمد من صدق الله هو اليقين بمطابقة ذلك التصديق لما فى الأذهان لواقع ما فى الأعيان ، ولا غرو أن يكون ذلك الضمان آتيا من الله وحده ، إذ هو وحده مصدر الحق كما أنه مصدر الوجود ، وهو واهب المعرفة كما أنه خالق العالم فهو إذن المصدر الوحيد الممكن لضمان المطابقة بين المعرفة التى يمثلها الحدس من جانب وبين الوجود من جانب آخر . ولا رباط مضمون بينهما إلا صدق الله .

وبهذا يمكن القول دون أى دور أن صدق الحدس الشخصى يعرفنى معرفة شخصية بالله ، وأن صدق الله الكلى الشامل يضمن لى أن معرفتى مطابقة لما خلقه ورتبه حقا . . والشيطان لم يكن ظله ملقى على يقينى الشخصى من حيث هو شخصى ، بل فقط على اليقين الموضوعى أى يحول دون الثقة المطلقة بمطابقة هذا اليقين الشخصى للواقع الموضوعى أو الخارجى وهذا ما ضمنه الله. فالحدس إذن هو منفذى الشخصى إلى الله ، والله هو ضامن تأدية الحدس لدى إلى الحقيقة الخارجية أى إلى مجال اليقين الموضوعى الذى لم يكن للحدس فى حد ذاته أن يصل إليه وصولا مضمون الصدق دون مراء . .

ليس ما يمنع أن يكون الحدس فى حد ذاته صادقا إطلاقا ، ولكن ينقصنى الدليل المطلق على ذلك ولا يكون هذا الدليل إلا عن طريق خالق الوجود ومرتب الفكر فى وقت واحد وهو الله . فإذا عرفته — ولن يكون ذلك

إلا حدساً — وصلت إلى الضمان الوحيد الممكن ولا يضيرنى أن أعرفه حدسا فقط فإن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن وهو فى ذاته كاف تماما . أضف إلى هذا أن الحدس غير مطعون فيه قطعاً . . . فضمان الله ليس إلا تأكيدا بأننى سلكت طريقاً سليما موصلا إلى الحق . .

٦

وهكذا يقوم صدق الله سندا للحدس وضمانا للحقائق أو المعانى الفطرية.

ولكنا سبق أن رأينا أن تلك الحقائق أو المعانى لا ينقصها فقط ضمان الصدق — ذلك الضمان الأوفى الذى قدمه صدق الله وكماله ، بل أيضاً ينقصها ضمان الثبات فى الزمن . ومعنى هذا أن تذكرى أنى سبق أن تيقنت من أمر ما عن طريق رؤيته بالنور الطبيعى أنه كذلك ، لا يغنى عن إعادة نفس التجربة النفسية كل مرة ، لأنه لا ضمان لاستمرار ذلك الحق حقا فى لحظة تالية . ولكن صدق الله وثباته كما هو ضمان لصدق الحدس، فهو كذلك ضمان لثبات الحقائق، لأنه ثابت كما أسلفنا بحكم كماله فلا تتغير إرادته من وقت إلى وقت ، فهى لهذا أبدية، كما أن ثباته ضمان لاستمرار الوجود ، لأن استمرار إرادته من جهة، وتقطع الزمن من جهة أخرى يجعل من الله واجب الوجود لا كخالق ابتداء فقط، بل وكحافظ لوجودات مخلوقاته فى الزمن أيضا ، ولا يكون ذلك إلا بمثابة خلق مستمر . وبهذا نستطيع الجزم بأن الله ضامن ثبات الحق وأبديته ، ضامن استمرار الوجود ، وانه بهذا ضامن لموضوعات الذاكرة ، مادامت عمليتها فى التذكر صحيحة — وبالتالى يمكن أن تبنى على حقائق سبق ثبوتها يقينا مادام تذكرى لها صحيحا دقيقا .

وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسمى والضمان الأوفى للمعرفة والوجود والحقيقة .

٩ – وجــود العـــالم

الحس تفكير وكذلك المخيلة –
فطرة صادقة في حد ذاتها –
العالم موجود وإن لم يتحتم أنه
كما يبدو لي – ما أتصوره عنه
بوضوح وتميز فهو حق – حقيقة
الطبيعة الجسمية ، الامتداد
والحركة – الله يثبت لنا العالم
وبضمانه الحدس يكشف لنا حقيقته.

١

قد ثبت الآن أننى — أنا الشىء أو الجوهر المفكر — موجود ، وأن الله كذلك موجود ، وهو قد ضمن لى حقيقة كل ما أتصوره بوضوح وتميز ، أى ضمن لى حقيقته الموضوعية كوجود خارجى على الوجه الذى اتصوره به بالحدس أو النور الفطرى الدقيق . وإذا اضفنا إلى هذا أنه سواء صدق أن ما يخبرنى به الحس والمخيلة موجود أم كان غير موجود على هذا الوجه فانه صحيح أن الحس والمخيلة تقوم بعملها كجزء من نفسى أو كملكتين من ملكات فكرى الذى هو طبيعتى الخاصة المكونة لوجودى فالحس والتخيل تفكير إذن . وجزء من طبيعتى التى جعلها الله الصادق الكامل هما هذا الحس وذاك التخيل ، والله غير مخادع فلا بد إذن أن تكون موضوعات الحس ومكونات موضوع المخيلة موجودة حقاً . وإن لم يكن من الضرورى أن يكون وجودها بالوجه الذى يمثله لى المخيلة والحس . فان المخيلة والحس شىء غير النور الفطرى أو التصور الواضح المتميز . ومن ثمت لا تستحق موضوعاتها الثقة واليقين ، ولكن هذا لا يمنع أن لهذه الموضوعات وجودا ما ، لأنها تنفذ إلى فكرى خلال ملكتين من ملكاته التى فطرها الله الصادق الكامل فيمكننى إذن ، كما اننى واثق بوجودى ولأننى واثق بوجود الله الكامل أن أثق كذلك بوجود العالم ، أى بمجرد وجود خارجى للاجسام التى يدعونى الحس والمخيلة إلى الإعتقاد بوجودها ، وإن لم أكن أعرف بعد كنه هذا العالم الجسمى أو الطبيعى ... وإن كان كما يتمثل لحسى ومخيلتى أم لا .



فالله إذن كان المنفذ لى من فكرى المغلق على نفسه إلى العالم الخارجى .

وكان هذا العروج السامى خير تـكأة وضمان لمعرفتى بهذا العالم ، وليس لى أن آسى لأن الحس والمخيلة يطلعانى فقط على مجرد وجود العالم دون أن يعرفانى به معرفة أكيدة كمعرفتى بالله وبفكرى فإن الله إذ ضمن الحدس أعطانى بابا لإمكان معرفة الحقيقة فى هذه الموضوعات الغريبة عنى المغايرة لإنيتى ، فما قد أتصوره منها شديد الوضوح والتميز فهو الحقيقة عنها أو هو الحقيقة منها دون مراء .



فلنأخذ « هذه القطعة من الشمع مثلا ، فانها أخذت من الخلية توا ، ولم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كان فيها ، وما زالت محتفظة بشىء من عبير الأزهار التى قطفت منها ولونها وشكلها وحجمها كلها ظاهرة ، فهى صلبة باردة لينة ، وإذا ضربت أحدثت صوتا ، وفى هذا الجسم بالجملة كل ما يمكن أن يعرفنا بالجسم معرفة بينة ، ولـكن ها أنذا أقربها من النار بينما أتـكلم . فإذا بما كان باقيا من الطعم يتضوع ، وإذا بالرائحة تتبخر ، واللون والشكل يضيعان ، والحجم يكبر فتصبح سائلة حارة يصعب لمسها ، ومهما تضرب فلا تحدث أى صوت . فهل يبقى نفس الشمع بعد هذا التغير؟ يجب الاعتراف بأنه باق فما من أحد يشك فى هذا أو يحـكم بغيره ، فما الذى كنا نعرفه فى هذه القطعة من الشمع تلك المعرفة البينة ؟ لاشىء يقينا مما لاحظت فيها بالحواس من حيث أن كل ما وقع منها تحت الذوق والشم والبصر واللمس والسمع قد تغير والشمع باق هو نفسه فينبغى إذن أن نظل متفقين على أننى لن أستطيع أن أدرك بالخيال هذه القطعة من الشمع بالذات ، لأن الأمر بعد أكثر بداهة فيما يتعلق بالشمع على العموم ، ولـكن ما هى هذه القطعة من الشمع التى

لا يمكن إدراكها إلا بالعقل أو الفكر ؟ من المؤكد أنهـــا هى بعينها ما اعتقدت دائما أنها إياه منذ البداية . إن ما ينبغى إلى حد كبير ملاحظته هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تخيلا ، ولم يكن شيئا من ذلك قط ، وإن كان الأمر قد بدا من قبل كأنه كذلك ، ولكنه مجرد نظر فكرى، قد يكون ناقصا مبهما كما كان من قبل ، أو واضحا جليا كما هو الآن ، بحسب درجة انتباهى لمقوماته التى يتكون منها»[1] . وهكذا لو « فرقنا بين الجسم وأشكاله الخارجية ، وتأملناه عاريا تماما كما لو كنا قد أعربناه من ثيـــابه» فمن المحقق أن ما يبقى لطبيعة الجسم هو أنها مجرد الامتداد والعلاقات المختلفة التى يمكن أن تقوم فى الامتداد أى الحركة . فإذا كانت النفس جوهرا ماهيته التفكير ، وكان الله جوهرا ماهيته الكمال الأسمى — كمال الحق وكمال الوجود — فإن الجسم ماهيته الامتداد . . . وكما أن لواحق النفس هى التفكير والإرادة ، فإن لواحق الامتداد هى الأشكال الناجمة عن الحركة .

وهكذا يثبت الله العالم ويطلعنا ليس فقط على وجوده ، بل ويضمن لنا أيضا حقيقته المخبوءة تحت غشاوة المحسوسات .

(١) التأمل الثانى — ترجمتنا العربية — ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ .

١٠- المنهج

ضرورة المنهج — قاعدة
اليقين — التقسيم أو التحليل —
التأليف والتركيب ودور الفرض
والتجربة — الإحصاء والمراجعة
— حدس واحد لسلسلة الأدلة
والروابط — إدراك العلاقات
هو الأساس — ما المنهج .

١

أما وقد عرفت ما وسيلتى إلى معرفة الحقيقة عن أمور العالم وعن نفسى خاصة على السواء وكيف تكون هـذه الوسيلة مضمونة الصدق لا ذاتيا فحسب بل وموضوعياً كذلك ، فاننى يجب قبل أن أبدأ بتطبيقها أن أضع من الشروط المحدودة الواضحة مما يكفل اتباعه بنظام ودقة عدم الإنحراف عما ينبغى إتباعه للوصول إلى الحقيقة الثابتة المضمونة .

وليست هذه الشروط فى أحسن صورها سوى قواعد المقال عن المناهج الأربعة المشهورة ، التى وردت فى القسم الثانى منه .



وأول هذه القواعد قاعدة اليقين المشهورة التى كانت بداية البحث عن الحقيقة ، وهى « ألا أتقبل أبدا شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك » .

ومعنى هذا — كما سبق أن ألمعنا — أن تكف الإرادة — وهى المنوطة دون غيرها بالحكم — عن أجازة أى شىء على أنه حق إلا فى حدود ما يعرفه الفهم أو الإدراك واضحا متميزا بحيث لا يكون من الاقتناع به بد ولا مفر .



ثم يأتى بعد هذا دور « تقسيم كل واحد من المعضلات التى سأختبرها

إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » ، أى أن نحلل الموضوع إلى عناصره الأولى ، فإن الحدس يدرك البسائط دون غيرها ، إذ البسيط واضح متميز بذاته ، سهل التناول بالفكر .

٤

ثم بعد هذا « أسير أفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً بل وأن فرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » وهـــذه هى قاعدة التأليف ، أى التركيب التدريجى للاشياء بعد أن حللت إلى عناصرها أو بسائطها وهذه القاعدة تقوم على الفرض الذى يقيم نظاما مؤقتا بين تلك العناصر إن لم تتبين لنا الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر ، حتى نصل إلى النظام الداخلى للموضوع الذى نبحثه وللعلاقات التى بين عناصره ، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والعلاقات .

ولكن يجب تحقيق الفرض فى النهاية عن طريق التجربة .

٥

وأخيراً يأتى دور إحصاءات شاملة ومراجعات كاملة لكل الأصول والخطوات بحيث أكون على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً « وبحيث يظل حاضرا فى فكرى محور الرابطة بين الحدود الكثيرة التى تتكون منها السلسلة الكبيرة الطويلة من الحجج البسيطة . « وبهذا اتمرن كيف انتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجـــالا للذاكرة كى تخطىء فأحصل على حدس للكل فى وقت واحد . أى أرى الرابطة التى تربط

سلسلة الحجج كلها ، وقد رجعت وألف بينها ، حتى أراها متمثلة فى ذهنى فى وضوح شديد ، هو علامة اليقين الحدسى التى لا ترد .

٦

وهكذا لا يكون الحدس والاستنباط هما المنهج ، بل المنهج هـــو « مايبين كيف - ب أن نستعمل الحدس حتى لا نقع فى الخطأ المضاد للحقيقة وكيف يجب أن يعمل الاستنباط حتى نصل إلى معرفة جميع الأشياء[1] » .

---

(١) الأحكام لقيادة العقل — ق ١٤ .

١١– المعرفة المضمونة

الحقائق الأبدية وأقسامها — معركة الأجسام ، الصفات الأولى والصفات الثانية — الانتهاء بها إلى حقائق الرياضة — حقائق المنطق — انتهاء الكل إلى الذكاء — دور التجربة فى المعرفة حقائق الأخلاق مدركة بالعقل كذلك .

١

مادام العالم مكونا من النفس التى جوهرها الفكر ، ومن المادة التى جوهرها الامتداد ، وما دام هذا وتلك لا يعرفان الا بالفكر دون غيره ، وذلك عن طريق ادراك الحقائق الابدية التى هى طبائع وماهيات صادقة ثابتة مضمونة بصدق الله وثباته ، فيمكن اذن تقسيم هذه الحقائق حسب ما يختص منها بكل موضوع . إلى حقائق المنطق التى تتصل بالعقل ، وحقائق الاخلاق التى تتصل بالإرادة والسلوك ، وحقائق الرياضة التى تتصل بالعدد الذى ترد إليه قوانين الطبيعة بما أن المادة ليست — كموضوع للمعرفة الواضحة المتميز — الا مجرد امتداد خاضع لقوانين الحركة .



وخلاصة الامر فى معرفة الاجسام — بما ان المعرفة الحقة هى معرفة المعقولات ، أى ما يمكن تصوره بوضوح وجلاء يبلغان به حد اليقين — أن لهذه الاجسام صفات أولى هى تلك الصفات الرياضية من العدد الذى يعين المقدار فى الحساب ، والشكل الذى يعين الحجم فى الهندسة ، والحركة التى تعين الزمن فى الميكانيقا ، كما أن هناك صفات ثانية هى الصفات الفيزيقية من لون وصوت وطعم ورائحة وهلم جرا .



أما الصفات الأولى أو الصفات الرياضية فهى قوام ماهية الاجسام ، وهى وحدها المقولة فيقيننا عنها اذن ـ بناء على صدق الله وضمانه ليقين الحدس ـ يقين ذاتى وموضوعى معا أى أن هذه الحقائق هى مقومات الماهية الجسمية نفسها ، أى صفات

الجوهر المادى بصرف النظر عما لدينا عنه من معنى أو معرفة . فاننا ـ كما سبق أن اشرنا فى مثال الشمعة ـ لا يمكننا أن نعقل الجسم الا على أنه امتداد . فليس الجسم اذن ـ كموضوع للمعرفة الحدسية أى اليقينية ـ الا ما يملأ الفضاء فى زمن ما خاضعا لقوانين العدد . ومادامت هذه المعرفة بالاجسام يقينية بالنور الطبيعى، فهى اذن حقيقة ومطابقة للواقع لأن الله ضامن الحدس ومفضى الصدق على الصدق على كشفه (ذلك الكشف العقلى الذى يكاد يكون كشفا صوفيا فى نفس الوقت ، إذ صارت معرفة العالم مستمدة من معرفة الله متوقفة عليها) .

٤

أما الصفات الثانية فغير موجودة الا بالنسبة للحواس ، فهى لا تخص الاجسام نفسها ، بل هى اثر لها فينا فليس فى الجسم لون من أى نوع ، بل فيه حركات متفاوتة السرعة وكذلك الطعوم والمشمومات ليست الا اثراً لحركات اجزاء من المادة متحركة فى الذات المفـ ر: والحاسة . فالمحسوسات اذن مستمدة من طبيعة الانسان المخلوق ، لامن صدق الله الخالق ، فهى وهم من أوهام الفكر لا كشف من انوار الحدس .

وهكذا تنتهى قوانين المادة إلى قوانين الرياضة ، فمعرفة الطبيعة الجسميه إنما تكون بمعرفة الحقائق الرياضية وهى طائفة من الحقائق الابدية التى تمثلها المعانى الفطرية .

٥

فاذا انتقلنا إلى قواعد المنطق ، اذا هى ليست قواعد للمنطق الصورى ، بل ما يكشفه العقل من حقائق عن شروط عمله ، أى عن طبيعته الصريحة التى نراها بالجملة خاضعة لقانون عدم التناقض النسبى ، ولقانون العلية .

٦

فالمعرفة هنا وهناك وفى كل موضوع، ليست الا معرفة الحقائق الابدية التى ليست معانيها شيئاً آخر إلا تلك التى يمكن بالعقل بطبيعته الخاصة أن يحدثها، فتنتهى الرياضة إلى المنطق أو قوانين العقل أى ظواهر طبيعة العقل اذ يعمل فى نفسه ليكشف خصائصه وبعينها . فاذا فنون المعرفة – ايا كانت موضوعاتها – واحد كلها، تجد فى الذكاء وحدتها ، فالذكاء هو الذى يبين للارادة الجانب الذى يجب أن تنحاز إليه « فالعلوم جميعا ليست سوى الذكاء الانسانى الذى يبقى واحدا وعين ذاته مهما يكن من تباين الموضوعات التى ينصرف إليها ، دون ان يحدث ذلك التباين فى طبيعته من التغيير أكثر مما يحدثه تباين الأشياء فى طبيعة الشمس التى تجلوها . »[1]

٧

وهكذا يرد ديكارت العلم كله إلى الرياضة بل إلى المعقول نفسه كموضوع فريد للعقل الانسانى الذى يضمن الله صدقه ، لأن الفكر لا يدرك ألا ما هو من طبيعته فالحدس يدرك المعانى الفطرية وكل ما هو معقول صرف ليس غير والمعانى الفطرية هى هى الماهيات وهى هى الحقائق الابدية كما تتمثل للعقل .

٨

فالله قد خلق الفكر بحيث تكون له القدرة على أحداث المعانى الفطرية ، واحداثها بمعنى كشفها فى نفسه وبنفسه شيئا فشيئا، وهذه المعانى ليست سوى الصور الصادقة للحقائق الابدية التى هى – كما برهنا فى الباب الأول –

الماهيات التي خلقها الله ويضمنها، والتي هي قوانين العالم الذي يضمن الله لنا وجوده كخليقة خلقها هو في الزمن .

٩

ولكن ماهية أي شيء تتضمن أنه موجود . والحقائق الأبدية لانهاية لعددها ، نكشف منها جديدا لاينفذ بمقتضى قانون عدم التناقض النسبي وقانون العلة الكافية كلما وجهنا فكرنا إليها وبهذا يمكن اقامة عدد لانهاية له من نظم العلاقات فيما بين أي عدد منها وكلها يتضمن معناها انها ممكنة الوجود الواقعي أي الجوهري في الزمن - لأنها حقيقة. ولكن أي هذه النظم التي لا نهاية لها اراد الله أن يكون هو النظام المختار لخليقته الموجودة فعلا ؟

بالتجربة وحدها لابقوة الاستدلال نستطيع أن نعرف أي هذه الوجوه كلها قد اختاره الله .

١٠

فعمل التجربة اذن أن ترشدنا إلى النظام الذي اختاره الله نظاما لخليقته فعلا من بين النظم الممكنة التي لانهاية لها ، كما انها ايضا لازمة لتحقيق نتائج الفرض الذي بنينا عليه التأليف ، أي فرض نظام معين للعلاقات بين البسائط في موضوع ما ، اذ ينبغي الا نعد ذلك الفرض الحقيقة الواقعة فعلا — وهذا الخطورة القصوى — الا إذا ثبت لنا ذلك قطعا ، ومحك هذا هو التجربة في النهاية للتحقق من صواب الفرض .

١١

واذا انتقلنا إلى حقائق الاخلاق ، لم نجد الخير خارجيا بنظامه وقوامه ، بل نجد ان الخير هوما أرانا النور الفطري أنه خير ، بنفس الوجه الذي به يرينا

أن شيئا ما حق . ولاغرو ، فان النور الفطرى يرينا ماهية الله متمثلا فيها الحق الاسمى ، باعتباره الكمال بالاطلاق . فالنور الفطرى كفيل اذن أن يطلعنا على الخير ، « والارادة ـ طواعية وبمحض حريتها (لأن هذا فى طبيعتها) ولكن مع هذادون أن تخطىء ـ تتجه إلى الخير الذى تعرف به بوضوح »[1]

فالله بما هو الحق والخير الاسمى معا قد جعل فينا ـــ اذ منحنا القدرة على ادراك عظمته باعتباره كذلك ـ ان نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا الخاصة . أى بفكرنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكرنا على تلقى معرفة حدسية من الله . »

---

(١) الردود على الاعتراضات الثانية ـ المسلمات .

١٢- المصدر والضمان

(١٢)
المصدر والضمان

وهكذا تصبح فكرة الله عند ديكارت إذ ربطت مفهومه الأسمى بنظرية المعرفة — هى فكرة رابطة الوجود المتصلة التى تتضمن كل شىء ، والتى يجب لكل ما ينبغى أن تكون له حقيقته أن يجد لنفسه فيها مكاناً « فإننى لا أعنى الآن بالطبيعة بالاجمال شيئاً آخـــر غير الله نفسه أو النظام والترتيب الذى أقامه الله فى الأشياء المخلوقة »(١) .

لحقيقة الجزء أو الواحد إنما تكون له من حيث إرتباطه بالكل .

وبغير الله لا سبيل إلى يقين عن قوانين العقل ولا ثقة بها ، ولا سبيل إلى يقين عن قوانين العالم وطبيعته ، ولا سبيل إلى يقين عن واقعيته .

فالله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه ، كما أنه خالقه وباريه .

---

(١) التأمل السادس .

- ٣ -

الأخـــــلاق

١ — الخطأ والخطيئة
٢ — حرية الارادة أساساً المسئولية
٣ — الخير والشر
٤ — بناء الأخلاق
٥ — تقويم وتعقيب

١- الخطأ والخطيئة

التمييز بين الخطأ والصواب —
الخطأ من سوء فعل الارادة —
الخطأ والخطيئة — هل الله
مسئول عنهما — تبرير الله .

١

اذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود وهو مرتب الفكر ، كما أنه مرتب العالم ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى عمليات العقل اذ « بما أن الله لايخدع ، فمن المؤكد أنه لم يمنح الانسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث يخطىء البتة إذا استخدمها كما ينبغى ، ومع هذا تعلمنا التجربة اننا نقع فى أخطاء لانهاية لها[1] .

٢

ولكن اذا اعتبرنا الانسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه فى ملكاته وشروط وجوده ، ادرك بسهولة أن مايقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنحه الله اياها كى يخطىء بمقتضاها ، بل يكفيه لكى يخطىء أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما منحه الله اياها فعلا أى متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هى فى الله ونعنى بأنها غير كاملة طريقة عملها ومبلغ توفيقها فى الحصول على نتائج صحيحة غير مضللة ، لا إنها غير كاملة من حيث طبيعتها إذ هى بهذا الوجه كاملة تماما فى رأى ديكارت ، وإلى هذا التفريق يشير ديكارت بقوله « اذا انا استعملتها كما ينبغى » فالمسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها . . وهنا تبدأ كلمة الاخلاق فى الظهور بكل ما للنهج العملى من ضرورة ومن قوة الأخلاق الكامنة حيثما كانت بين النظر والعمل فجوة او هوة .

٣

فاذا كان كمال الله وطيبته يمنعان ويحيلان أن يكون قد حبانى ادراكا انقص مما ينبغى لى لادراك الحقيقة فى كل أمر قد يسر لى معرفته واتاحها ،

---

(١) التأمل الرابع .

واذ كان الحكم - وهو رهن الارادة دون غيرها - بغير عيب فى حد ذاته من حيث أن حرية الاختيار المحضة - أى مجرد الاختيار بين حدى شرطية منفصلة - لايشوبها فى أى نقص بل انها كاملة بحيث أراها مشبهة نظيرتها فى الله ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى احكامى؟ أمن الادراك والنور الفطرى كفيل بهدايته المسكينة المضمونة بصدق الله وكماله ؟ أم من الارادة وهى لدى كاملة غير ناقصة ولا شوهاء ؟ لاشك أن النقص لا ياتى من هذه الملكة ولا من تلك كممنوحتين لى من قبل الله الصادق الكامل الذى لايخدع البتة . فلا يتبقى اذن سوى أن الارادة أو حرية الاختيار - وهى بغير حد عندى كتلك التى فى الله - أكبر وأرحب بكثير من ملكة الادراك التى أعلم وأشعر أنها اقل كثيرا من نظيرتها فى الله ، وان كانت كافية بالنسبة لى كمخلوق محدود غير متناه . (فان الادراك البشرى بغير عيب رغم حده كما أن العين بغير عيب كمحو ابصار . وان لم يكن معنى هذا أنها ترى إلى من غير محدود أو تخترق الحجب والاستار) فاذا لم أحبس حرية الاختيار فى نفس حدود الادراك، بحيث لاتحكم الا اذا تبين لها الحق متميزا فى الادراك بالنور الفطرى ، ومددتها إلى غير ذلك من الأشياء ، وهى مجرد ملكة اختيار تسوى بين الطرفين، كان من أيسر الأمور - ولم يتبين لها الحق بعد فيجتذبها إليه بميزته الخاصة - أن تضل فتختار الخطأ بدل الصواب ، والشر بدل الخير (والادراك يدرك الحق والخير بنفس الطريقة لان لديه معنى الكمال الذى يجتمع فيه الحق الاسمى والخير الاسمى)مما يجعلنى اخطىء واعثر

٤

« ولا شك انى خيرا اصنع اذ امسك عن الادلاء برأى ما فى شىء متى كان لايدركه عقلى بوضوح وجلاء كافين ، فأنه من البديهى انى اخطىء اذا

اثبت ما ليس صوابا ، فانه اذا وافق الحقيقة منه شيء لسكان ذلك صدفة بحتة ولما مدع هذا انى أسأت استعمال حرية ارادتى، لان النور الطبيعى يعلمنا أن معرفة الادراك يجب أن تسبق دواما حزم الارادة[1] » وهكذا نعود إلى الارتباط الضرورى الواجب الالتفات إلى توكده دواما فى كل احكامنا بين الارادة والادراك ، وعدم السهو عن أن الاراده ليس لها من الحق فى الحرية الا كقوة لجوهر الفكر أو النفس، تتبع الادراك وتنتظر أن يعرض عليها الاشياء بحيث لا تحكم الا لما يتبدى بالنور الفطرى جليا متميزا، وهى بغير هذا تستعمل حريتها كملكة للاختيار كأنما هى جوهر قائم برأسه ، بينما هى مجرد وظيفة أو ملكة ، فتجول بذلك فى غير ميدانها الحق : وليس ذلك الا الضلال الذى لا تتفق فيه الهداية الاصدفة وسنوحا .

٥

فالخطأ اذن تنحصر علته فى مجرد تسرع الارادة وخروجها عن الحدود المشروعة لها كمجرد قوة لجوهر الفكر أو النفس ، ولما كان النور الفطرى يكشف لنا الحقائق كلها ، بما فيها حقائق الاخلاق ، أى يبين لنا ما هو خير كما يبين لنا ما هو حق . ومادامت الارادة هى التى تحكم أى تنحاز لأحدى حدى الشرطية المنفصلة ، أيا كان الموضوع سواء تعلق بالحق أم تعلق بالخير . . . فالخطأ فى الحكم اذن خطيئة أيضا ، لأنه يكون مصدر الشر حينما يكون الموضوع الذى يفصل فيه متعلقا بالخير . بل أن الخطأ خطيئة كذلك حتى فى المسائل التى موضوعها الحق لأن ضلال الارادة واحد أيا كان

---

(١) التأمل الرابع.

الموضوع، ولأن الحق والخير لا انفصال بينها في النهاية، من حيث أن الله هو الحق الاسمى والخير بالأطلاق، جوهرا واحدا غير منقسم ولا مجزأ .

٦

فالخطأ والخطيئة هنا واحد، لأن الشر أو الغلط لم يعد مرده بالذات إلى الجهل أو ضعف الادراك الذي هو سلب ونقص، بل مرده بالذات إلى عمل ايجابي هو عمل الارادة . فان مثلها هنا اذ يخطيء — وهي صاحبة الحكم — كمثل القاضي الذي يفصل في الدعوى قبل أن ينتهي من تحقيقها، وقبل أن يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يعدو العدل ولا تعتوره الشبهة من أي سبيل . فبهذا يكون الغلط خطيئة خلقية ولا جدال، ويكون التوحيد تاما بين المعرفة والاخلاق، بحيث يكون الحكم في ابسط المسائل العقلية عملا خلقيا في نفس الوقت وبنفس الوجه .

٧

وهكذا يتبرر الله من أن يكون علة اصلية أو مشاركة في الخطأ والخطيئة، اذ لو كانت علة الخطأ هي الجهل أو نقص الادراك — كما هو الحال عند سقراط مثلا — وكانت الارادة خيرة بطبعها لاجريرة لها في الخطأ والخطيئة، ربما أصاب الله من ذلك رشاش لوم لأنه خلق الانسان عرضة للخطأ بحكم ملكة منحه اياها ناقصة بطبعها شوهاء الأداء . أما الآن فان الله بمنجاة عن اللوم وهو لا يريد الخطأ للانسان، وانما هو الانسان يسيء استعمال ما أعطى من حرية جزيلة في الاختيار، فيقع في الخطأ والعثار .

٢ - حُرية الإرادة أساسًا للمسئولية

حرية الإرادة وعدم الاكتراث.
شرط الانتباه — شتان إرادة الله
وإرادة الانسان ـ حرية الله غير
مكترثة وحريتنا لا بد مكترثة ـ
قيمة الارادة وحريتها فى الاختيار.
ـ فضيلة الارادة الحقة .

١

ولكن الإرادة بهذا الوجه لا ينبغى أن تحد بأنها محض القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة وإلا انصدمت بهذا الصلة بينهما وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعى ولفقد بهذا ضمان تحرى الخير والصواب وفى العمليات العقلية التى رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خالقية بما هى قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكترثة ومنتبهة لتبعيتها للادراك ، فكيف بها مع هذا مجرد حرية اختيار ؟



وهذه أم المسائل فى موضوعنا من ناحية الأخلاق لأنه منوط بها التمييز بين حرية الاختيار وعدم الاكتراث ، ومنوط بها كذلك إرتباط الإرادة بالخير والحق مع بقائها مع ذلك حرة تمام الحرية كإرادة الله تماماً ، ومنوط بها أيضاً أن تفسر لنا إندفاع الإرادة ــ رغم هذا الإرتباط التام بالحق والخير ــ إلى غير الحق والخير ، فتختاره على اعتبار انها بطبيعتها كملكة اختيار تسوى بين الأشياء أى غير مكترثة . فكأن مرجع الأمر كله إلى التوفيق بين الحرية والاكتراث .



ولكن الحرية ليست شيئاً سالباً ندعوه عدم اكتراث ، بل هى قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل بمحض وعينا المباشر لها ونحن نستخدمها[1] فالحرية إذن ليست هى عملية التقرير بل هى القدرة عليه كما تتراءى فى تلك العملية ، « فالإرادة قبل أن تقرر شيئاً

---

(١) مبادىء الفلسفة ــ الباب الأول ــ المادة ٣٩ .

تـكون دائماً حرة أى لها القدرة على اختيار أحد الحدين ، ولـكن ليس معنى هـذا انها تـكون بذلك دواماً غير مكترثة . . . فشرط الحرية الذى يميزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يصنع أو يقرر ، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإرادة انتفى عدم اكتراثها وبدا فيها ميل عظيم لاتباع نور الإدراك لمحض حريتها ، أى بفعل ذاتى منها لا بضغط خارجى عليها ، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث ، أو استواء الطرفين » .

٤

ولـكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تـكون لها بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذى يبدو حرية كاملة سامية فى الظاهر ، بينما هو « أحط أنواع الحرية » ففيم إذن دعوى ديكارت المريضة أن الإرادة دون غيرها هى التى يدرك كالها فى الإنسان حتى أن هذا الكمال ليعدل كال حرية الله نفسها سواء بسواء ؟ أليست حرية الإرادة الإنسانية إنما تـكمل حين يشرق النور الفطرى فتتبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها ، لأن فى طبيعتها أن تنحاز إلى الحق أو الخير متى بدا واضحاً فى الإدراك[1] . ولا يكون ذلك فى جميع الأحوال التى يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار ، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تتقيد هكذا بحدود الإدراك ولا ينبغى أن تنفصل عنه ؟

٥

أما من حيث أن الإرادة إرادة ، أى مجرد حرية اختيار بين حدى الشرطة المنفصلة ، فان إرادة الله فى هذا سواء وإرادة الإنسان . ولـكن الله جوهر

(٢) الخطاب « ٤٧ » .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

واحد كله فعل خالص ولا إنفعال فيه ، ففعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده واحد تماما[1] . وليس من حق أو خير ، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو معلول له وخاضع له[2] لأنه علة فعلية للخير والحق[3] بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعا لها ، فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية . أما عن الإنسان فان طبيعة كل ما هو خير وحق تتمثل له معينة مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد اذن أن يكون غير مكترث إلا حين يجهل ما الخير وما الحق. ولهذا كان عدم الاكتراث غير موائم لماهية (طبيعة) الحرية الإنسانية . أما الله فانه — على العكس من ذلك — هو الذى أقام (جعل) الخير والحق بإرادته من جهـة الأزل فهو لا يكترث لـكل ما كان أو ما سيكون[4] . فالخير والحق مفروضـان علينا بما لهما من ضرورة ، إذ أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنـا ، لا نملك معهما تصرفا ولا من سلطان ضرورتهما تحللا أو تحوراً . بينما تلك الضرورة التى لهما بالنسبة لنا ليست بموجودة فيهما بالنسبة للخالق لأن الحقائق الأبدية تستمد ضرورتها من إرادته إذ خلقها ، وليس العكس — أى أنه خلقها لأنها ضرورية — بصحيح البتة . فهى فعل حر من أفعال إرادته ، وهى لاضرورة لها من جهته ، ولا خضوع له لضرورتها تلك التى أرادها لها ، ولـكن كل ما لها من ضمان الثبات وهو كاف — إنما هو من ثبات ارادة الله بما هو الـكمال الاسمى[5] فالحق والخير مفروضان علينا . إذن من الخارج ، والإدراك لا حيلة

(١) خطاب رقم ٤٨ .
(٢) الردود على الاعتراضات السادسة الفقرة ٨ .
(٣) الردود على الاعتراضات الخامسة .
(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .
(٥) خطاب الى الأب مرسن فى ١٥ أبريل ١٩٣٠ وخطاب فى ٦ مايو ١٩٣٠ .

له فيهما ، وكذلك الإرادة لا حيلة لها في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق النور الفطرى فى الإدراك ، بل بالعكس أنها حينئذ تنحاز اليهما بمحض طبيعتها الذاتية وبمحض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر[1] .

غير مضغوط عليها حينئذ من خارج، أى من خارج طبيعتها بما هى كذلك ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الإرادة كان لا يزال لها أن تختار فى عدم اكتراث لأى من الطرفين تختار ، ولكنها بهذا كانت تتجاوز الخير والحق إلى الخطيئة والخطأ . . فهى إذن لا تكون غير مكترثة إلا حينما لا يرفع لها النور الفطرى بالحق والخير . . . . وتصر هى على أن تتعجل الاختيار ، فتقع فى الخطأ والعثار ، لأنها بدون النور الفطرى الذى موضعه الإدراك - قوة الفكر الأخرى - عمياء لا بصر لها وقوة اختيارها قوة آلية عمياء لا فضل لها ولا فضيلة فيها . ومن هنا . . أى من حيث خارجية قانون الخير والحق بالنسبة لارادتنا ، وخضوعه تماما لارادة الله كان الفارق الكبير بين حريتنا التى يجب أن تكون مستنيرة بهدى ذلك القانون عارفة به مكترثة له وفى طبيعتها الخاصة أن تنحاز إليه متى رفع لها بالنور الفطرى . . وبين ارادة الله التى اختيارها خلق حر وإيجاد أصلا وابتداء . فالحرية غير المكترثة فى الله مرادفة لكماله ، وهى فى الإنسان غرور وتغاض عن نقص طبيعته وعجزه وخضوعه لإرادة تعلوه . . . ففضيلة إرادته أن تكترث لتلك الإرادة الثانية ، وأن تنتبه تماما لشريعتها التى هى قوانين الحق والخير المتاحة الخاصة بها خلال النور الفطرى وهى لهذا الاكتراث المركب فى طبيعتها تبلغ كمال حريتها ، كارادة حية . وقوة لجوهر عاقل ، تعرف الغاية وتضمرها وتتربص لتحقيقها .

---

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

٦

فإذا أدركنا جيدا أن قيمة الإرادة ليست فى ذلك الاختيار الآلى بين حدى الشرطية المنفصلة ، ولكن فى كيفية ذلك الاختيار ، وجدنا إرادة الله غير المكترثة هى هى خلق القانون وخلق الوجود ، بينما اختيار الارادة الانسانية إنما هو حكم وجود لما هو موجود فعلا – خيرا كان أم حقا – مفروضاً من الله فى حقائقه الأبدية خلال النور الفطرى فمجال إرادتنا مشروط بما أراده الله ابتداء . ومجال إرادة الله غير مشروط بشىء لأنه كلى القدرة إطلاقا فإرادتنا إرادة كشف واهتداء . من حيث إرادته إرادة خلق وشرع لما يكون الاهتداء إليه هو عمل إرادتنا وغايتها التى تبلغ بتحريها وتحقيقها غاية كمالها الذاتى من حيث هى منوطة بالحكم أى بالتقرير ، لا بأى اختيار إذ أى اختيار إنما يكون صحيحاً ذا قيمة للقادر دون غيره أن يجعل ما يختاره هو الحق والخير ، وذلك الميسر لله وحده بحكم كماله الأسمى .

إذن يمكننا القول بأن الارادة الانسانية من حيث هى ملكة الحكم ، حكم الوجود لما هو موجود فعلا لا ملكة خلق أصلا وابتداء ، لا شبه بينهما البتة وبين إرادة الله التى هى إرادة خلق ، وكل الشبه إنما هو فى صورة الشرطية المنفصلة التى يكون الاختيار بين حديها . . . ولكن من حيث قيمة نفس الاختيار وما يترتب عليه ، شتان اختيار واختيار . وشتان إرادة وارادة .

٧

ومن هنا تكون الارادة هى المسئولة عن الحكم ، ومن ثمت عن الخطأ والخطيئة . وعلى هذا يجب للارادة كى تقوم بمسئوليتها أن تدرك

حدود وظيفتها . وأن تدرك أن سبيل الحق والخير إنما هو عن طريق النور الفطرى الذى به يهدينا الله إلى ما جعله منذ الأزل حقا وخيرا ، وأن تدرك كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للفكر لا جوهر مستقل بنفسه وله حريته الخاصة ، فتنتبه إلى صلتها بالادراك ، وأن تحزم أمرها على التربص للحق والخير أن يرفعا لها فى الادراك . فالانتباه والحزم الحازم على الارتباط بنور الحق والخير ، أول خطوة فى العمل الخلقى السليم إطلاقا ما دامت الارادة هى المسئولة عن الخطأ والخطيئة . ففضيلة الارادة إذن — بله الفضيلة إطلاقاً لدى الانسان — أن ترتبط إرادته بالحق والخير وأن تتحراهما فى الحكم تحريا دقيقا فى حذر وتحرج ، حتى إذا رفعا لها عن طريق النور الفطرى فى الادراك لزمتهما ومضت فى إنفاذهما بكل قوتها « فما الفضيلة إلا الارادة الحازمة الثابتة لانفاذ ما نحكم بأنه الخير ، وأن نستعمل كل ما فى الارادة من لدينا من قوة لاحسان الحكم »[1] .

وهل الحكم لدينا إلا عمل الارادة ؟ فتحرى الحق والخير تحريا دقيقا ، ثم انفاذ ذلك بحزم وثبات هو الفضيلة جمعا ومنعا باعتبارها كيف الفصل ، بصرف النظر عن الفعل ، أو كيف الفعل الذى يقوم الفعل أيا كان ذلك الفعل ، والذى بضاده لا يكون تحصيل الحق والخير إلا سنوحا نشكر عليه الصدفة ولا نحمد له الارادة والمريد .

---

(١) خطاب إلى الأميرة اليصابات فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

٣- الخيـــر والشـــرّ

هل الخطأ والشر سلب خالص ـ
كيف بهما عمل إيجابي ـ هل يريد
الله الشر ـ غايات الله غير مدركة!
هل الله مسئول عن غلط الانسان؟
الخير ما أراد الله لا العكس ـ
سداد إمكان وجود الله وإرادته
الأساس الوحيد للتمييز بين الخير
والشر ـ معرفة الله لازمة لمعرفة
الخير لزومها لمعرفة الحق —
لا أخلاق كما أنه لا معرفة بغير
معرفة الله معرفة صحيحة أساساً .

١

أما الخير والحق فبالإدراك يعرفان ، وبالحدس أو النور الفطرى نصل إلى اليقين فى شأنهما على الوجه الذى به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة،والتى تضم حقائق المنطق والرياضة والاخلاق وبالتالى كل حقيقة ممكنة متاحة موطنها للانسان . ولكن ما الخطأ وما الشر فى مقابل الحق والخير ؟

هل الحق هو الإدراك الالهى ؟ والخطأ هو الإدراك الإنسانى فى مقابله ؟ وهل الخير إرادة الله والشر أو الخطيئة إرادة الإنسان فى مقابله ؟

كلا ! بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الاسمى ،والإنسان مكانه بين هذين بإدراكه وارادته بما هو محدود غير كامل ، فهو لهذا مشارك فى العدم من بعض الوجوه ، هو بالتالى عرضه للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما ![1] .



ولكن هل الخطأ والخطيئة سلب خالص ؟ أفلم نر أن الخطأ فعل إيجابى للارادة بأن نحكم فى غير موضع للحكم ، أى دون أن يتبين لنا الحق عن سبيل الإدراك فمعنى هذا إذن أن الخطأ أو الخطيئة انما هو تقرير « لا - حق » و « لا - خير » على إنه الحق والخير ، إقرار لا موجود على أنه موجود ، فهو إحلال للعدم محل الوجود ، واحلال سلوب محل وجودات وهذا الاحلال نفسه هو العمل الخلقى ، وهو هو عمل الإرادة الايجابى ، وهو هو الخطأ والخطيئة ، فهما إذن من جهة الارادة عمل إيجابى ، ومن جهة الوجود - أى باعتبارهما الغلط والشر فى ذاتيهما - مجرد سلب أو عدم .

---

(١) التأمل الرابع .

٣

ولكن « ما دام الله كاملا ، فلا بد إذن أن تكون صنعته كاملة فى جميع أجزائها ، وما دام ثابتا أنى أخطىء كما خبرت ذلك بالتجربة ، ومؤكد أن الله يريد الاصلح دائما ، فهل معنى هذا أننى أستطيع الخطأ خير من أننى لاأستطيعه[1] .

وقبل أن استطرد أرى من الحق أن نلاحظ أنه كان خيرا لديكارت أن يقول : مؤكد أن الأصلح دائما هو ما يريده الله لا « ان الله يريد الأصلح »، فان هذا أكثر تمشيا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن لاخير ولا حق إلا بارادة الله أن يكونا كذلك ، وبغير إرادته لا وجود لحق ولا خير . وأن توكيد هذا المبدأ كفيل إذن أن يضع المسألة فى ضوء جديد ، بحيث نرى أن ما أراده الله فعلا — وأن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً — إنما هو الأصلح قطعا . فيتبرر الله من اللوم ، وتوضع الأخلاق — من حيث أساس التمييز بين الخير والشر — وضعا متماسكا مع بقية المذهب ومع جمع ما قرره فى هذا الأمر فى كل موضع آخر من كتابه كما أسلفنا الاشارة إلى ذلك فى أكثر من موضع .

وبهذا الوجه وحده — أى باعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله ، يحق لنا أن نقول (بغير تشكك ولا سخرية) كما قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة ؟ فلا ينبغى أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة ، بل باعتبار الكل ، فما نحن الا ذرة ضئيلة من خليقته[2] »

٤

فالسؤال الذى يختلج على شفتى المرء هنا هو « أليس الله مسئولا بعض

---

(١) التأمل الرابع .
٢) التأمل الرابع .

الشيء لأنه خلق الإنسان ذا إرادة موضوعاتها ـ كملكة للاختيار ـــ لا حد لها ، بينما إدراكه كليل محدود وأنواره العقلية ضئيلة كابية ؟ فهل الله بهذا يريد الشر ـ أم هو لا يريده ولكنه يسمح به فقط كما يقول أهل الكثلكة ؟ » .

والجواب أن بمعرفة الله معرفة حقة ، وكما سلف بسط السبيل إلى ذلك ، يجعلنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقاً ، ولأن غاياته أسمى من مداركنا ، فهذا هو الخير أصلا ، وكل ماعدا ذلك فليس كذلك وإن بدا خيراً لعقولنا المحدودة . فالله غير ملوم إذن إذ خلق لنا إدراكاً نحس به كليلا وحرية نخبرها فى حد ذاتها واسعة ضليلة ،وإنما هو قد آتانا سداد إمكان بأن نحصر الحكم فيما نتبينه ـ مهما قل وندر ـ كحق بين بالنور الفطرى ، فهنا ، وهنا فقط نجد طريقى الحق والخير ، وفى تحرى ذلك بدقة وحزم تقوم الفضيلة كلها ، وفى تجنب ذلك أو تنكبه الخطأ والخطيئة كلاهما .

فالله إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريده ، ولو أنه أراده ـــ جدلاً ـــ لما كان شراً ، لأن حد الخير أنه ما أراده الله ، ولا سبيل لنا إلى معرفة إرادته إلا عن طريق ما يكشفه لنا النور الفطرى ـــ على أنه كذلك ـــ فى الإدراك .

٥

فمعرفة الله فقط تستطيع أن تركن إلى التمييز بين الخير وما يبدو للعجلان خيراً بينما هو ليس كذلك ـــ أى شر ـــ لأن الخير دائماً كحقيقة أبدية وقانون أزلى ثابت سنه الله ، فإذا اختارت الارادة شيئاً سواه على أنه الخير ، كان ذلك غير الخير فعلا ، أى كان شراً .

٦

وبغير معرفة الله معرفة حقيقة ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت الأكيد للخير والحق ، ولا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، نعرف به الخير ، من جميع ما يتراءى لنا على أنه الخير من وجهات نظر مختلفة . فبغير الله لا ضمان لليقين وثبات الحق ولا ضمان للخير وللايمان به وبثباته ، بل ولا ضمان لمجرد وجود الحق والخير انفسهما اصلا .

وإذا اهتدينا إليهما عن غير طريق الله وضمانه لكان ذلك عرضا ، ولما كان الإيمان بهما قائما على أساس ركين ، بل كان ذلك هو النقد المزيف الذى قد يحوى نفس المعدن وبمقداره الصحيح ، ولكنه لا يحمل طابع صورة الملك أو توقيعه الذى يعطى النقد قيمته والثقة به فى الأسواق . وقيمة الفعل الأخلاقى ليست فى الخير الذى تصل إليه عفوا ، بل فى كيفية الفعل وفى معرفة علامة الخير المميزة له سلفا بحيث ترفض كل ما لا يحمل هذه العلامة بغير تردد ، فالوعى للخير وعلامته هى الغائية التى تحمد لها الارادة ، كما أن وعى اليقين وعلامته هى كل قيمة اليقين لدينا ، وليس شىء من ذلك بممكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كماله وصدقه كما أسلفنا فى موضعه[1] .

٧

وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات ومغانم خارجية أو لذاذات حسية ، فليس الحس ولا العالم مصدر الخير ، بل هو الله يجعل الخير أصلا ، بارادته الثابتة الكاملة ، منذ الأزل ، ويجلو لنا

(١) مجموعة آدم وتانيرى — المجلد الخامس ص ١٣٣ .

إرادته السامية خلال النور الفطرى « الذى هو دليل على قدرة روحنا على تلقى معارف حدسية من الله[1] .

٨

فالخير كالحق — يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور الفطرى . وضمان ذلك قائم فى الله وصدقه ليس غير ، وبغير ذلك يبطل قيام المعرفة كما يبطل التمييز بين الخير والشر كأساس للاخلاق ، وكمحور للفضيلة تقوم عليه وتتحراه فى اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة .

---

(٢) راجع فصل « المعرفة المضمونة » فى باب المعرفة ،

٤ – بنـــاء الأخلاق

ما الفضيلة ـ الله والعلم والأخلاق.
هل تكفى أى معرفة لله لقيام
الأخلاق بعد قيام العلم ؟ ـ طريقان
وسواء السبيل — المعرفة الحقـة
لله دون غيرها سبيل الفهم والشجاعة
الفاضلة — المعرفة الحقة والمحبة
الحقة — البطل الديكارتى —
سياسته لإرادته ولإنفعالات نفسه.
نظره إلى الله وإلى الناس —

١

إن فضيلة تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصميم طبيعتها الداخلية ، وهى أنها ملكة الجوهر لاجوهر ، وأنها قمينة أن تحزم أمرها ــ منتبهة ــ على تحرى الحق والخير كما يبدو أن فى الإدراك الواضح المتميز ، لهى فضيلة تقوم على علم الفكر لذات نفسه ، وعلى تعمقه فى ذلك العلم إلى أبعد الأغوار .

٢

وإن علما يقوم على الحدس أو النور الفطرى دون غيره بحيث يضمن الله صدق الحدس وصدق النور الفطرى الذى عليه يقوم الحدس ، لهو علم يقوم على معرفة لله وعلى الإيمان به ، بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة بالتالى ــ لوانهار الإيمان بالله أو لو امتنع طرفة عين .

٣

ولكن أتكفى أى معرفة لله لقيام هذا العلم الراسخ الكفيل باقامة الإخلاق على هذا الوجه ؟ فان معرفتنا بذات انفسنا ومعرفتنا بكمال الله مجرد معرفة سطحية كفيل أن يشعرنا بنقصنا ازاء كماله ، وبضعفنا اذ وهبنا ادراكا محدودا لايواتى مطالب الحكم السريعة المتتابعة ، وإذا كان هذا هو كل محصولنا من معرفة كمال الله ومعرفة طبيعتنا الخاصة فانه كفيل أن يذهب بنا مذهب السخط والتمرد والثورة العاتية الموجاء ، ولكان بيننا محل لذلك الشاعر الذى ينادى الله فى ثورة سخطه بما نادى به احد الشعراء « زيس رب الارباب » قائلا .

« أى خير فى طليق من حجا تدعيه أن يكن دانى المدى
لايطيق الفوز مما يرتجى بسوى الحسرة تبقى ابـدا؟

لم لم تجعله أو فى موردا

يدرك الغاية من كل كمال ؟

ـ وكمال المنقص النعمى محال !

أفليس الله قد خلق الإنسان قاصر الادراك خابى الانوار ، واسع الإرادة مطلق الاختيار ، فكأنما يغرر به ويدفعه إلى المزالق ومواطن العثار ؟ الم يك يستطيع ـ وهو الذى لاحد لارادته ـ أن يجعله كامل الادراك كما هو مطلق الارادة فيجعله إن لم يكن خالقا مثله ففيما يلى الخالق من مراتب الكمال والسداد ؟

٤

أجل ! أن مجرد معرفة العالم فى حد ذاتها ، ومعرفة النفس فى حد ذاتها ايضا ومجرد معرفة كمال الله بالنسبة لنقصنا المعروف المحسوس ، كفيل أن يجعلنا نثور مع هذا الشاعر ونلعن قضاءنا ، اذ نشعر بعدم التساوق بين عقلنا وارادتنا ، ونشعر بعجزنا وضئالتنا بالنسبة للكون الكبير . وإن لم تذهب بنا الثورة والحقد هذا المذهب الصريح ، فانها قيمنة أن تذهب بنا مذهبا متطرفا آخر هو الاذعان والتسليم ، والعزوف عن الحيـــــاة التى يسودها هذا القدر الذى لم ينصفنا ، فننصرف عن البعض الذى اتيح لنا مادام قد ضمن علينا بالكل ، مغالبة منا القضاء وانتقاما لجريح الكبرياء . . ..

٥

ولكن المعرفة الحقة لله وحدها باعتباره جوهر الكمال الاسمى [1] ـ

(١) وهذا يعود بنا الى أهمية فكرة الجوهر فى معرفة الله ، لأن معرفته أى معرفة أخرى لا تكفى لإقامة الأخلاق ولا العلم .

وتعمقنا فى ادراك ذلك ، كفيل أن يهدينا سواء السبيل وذلك من جهة واحدة : هى تأكدنا أن الخير والكمال ليس مقياسهما وجهه نظرنا الخاصـــــه ، فالخير اطلاقا هو ما اراده الله ، لأن الله وحده هو المطلق ، وارادته- وحدها اذن هى المطلقة ، بينما وجهات نظرنا كأجزاء فى مجموع خليقته لا يمكن أن تكون الا جزئية وغير مطلقة . ونسبة الكل إلى الله متساوية بحكم كماله ولهذا كانت حريته حرية عدم اكتراث ، فالخير أو الحق اطلاقا ما اراده فعلا ، مهما بدا لنا ناقصا من وجهة نظرنا وأنه كان من الممكن أن يكون أكمل واحسن . فاذا وعينا ذلك وعيا تاما ، ووضعناه نصب افكارنا على الدوام ، لم نأس على أنه خلق فينا هذا النقص أو الحد لطبيعتنا الذى كان يوغر صدرنا قبل أن ندرك حقيقة الكمال الالهى ادراكا كافيا ، بل أننا لنقلب من السخط إلى الشكر له ، لأنه أتاح لنا طريقا للفضيلة مفتوحا مطروقا لنا نسلكه إذا شئنا فلا تضل السبيل ، وبهذا يتحقق أنه لا سبيل إلى الحق والخير الا عن طريق الله . . .

٦

فمعرفة الله الحقة وحدها هى الكفيلة أن انظر لما يتكشف لى من عظمة العالم ونظامه نظرة المعجب المقر بالاجلال طواعية ، العارف لمكانه الضئيل من هذا الكون المترامى فلا امتلىء ثورة ، بل تملؤنى معرفة قدرة الله إجلالا له ومحبة لخليقته تبعا لمحبته ، وحرصا على انفاذ مشيئته وسنته فى هذه الخليقة ، فأروض نفسى على تحرى الخير والحق ، ولا يسوؤنى ما يحدث لى شخصيا . لانى ادرك انى مجرد جزء ضئيل من الكل ، بل ويسرنى أكثر من نفعى الخاص أن تنفذ مشيئة الله فى خليقته ولو ذهبت انا ضحية فى سبيل تلك الغاية .[1]

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

٧

وهنا يبدأ البطل الديكارتى فى الظهور ، وأنه لبطل فارقه تردده وحلت الشجاعة فى نفسه محل التردد ، فأضحى « وطيد العزم على انفاذ كل مايراه خيرا[١] » وهو يدرك أن « حرية الاختيار هى اسمى مالدينا من المواهب ، وأن إحسان استعمالها هو بالتالى اعظم خير ممكن لنا وأنه الصق خيرات بنا وأهمها »[٢] . ولكن « قوة الروح لاتكفى وحدها بدون معرفة الحق »[٣] فيجب إذن أن تنتبه الارادة وتسمى بكل قوتها للحصول على الحق والخير ذاتهما عن طريق الادراك ، وألا تحكم بغيرهما ابدا ، فمتى بدوا لها اندفعت بكل قوة لانفاذهما ، وليست الفضيلة الا هذا دون غير[٤] . ويعين على هذا أعانة فعالة الالتجاء إلى تكوين العادة الناشطة التى تجعلنا نتذكر الخير والحق اللذين سبق ادراكهما يقينا عند ما تعود مناسبتهما[٥] .

٨

ولكن الإنسان ليس روحا خالصاً ، بل له جسم أيضاً والكائن الاخلاقى فى الإنسان موضوعه هذا المزاج العجيب من الطبيعتين المتباينتين : النفس والجسم . وأن النفس أو الروح حالة فى الغدة الصنوبرية (كذا) حيث تنقل النفوس الحيوانية إليها تأثيرات الجسم وانفعالاته ، كما تنقل منها إلى الجسم أوامرها وانفعالاتها التى تجعل الإنسان يبدو عليه كجسم صدى مايدور فى نفسه

---

(١) انفعالات النفس — المادة ١٧١ .

(٢) خطاب فى ٢٠ من نوفمبر سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٤٩ .

(٤) خطاب فى ١٨ من أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

(٥) خطاب فى ١٥ من سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

ولئن كان القدامى (والرواقيون على الخصوص) قد دمغوا إنفعالات النفس ، إلا أن ديكارت العالم والرجل المشبوب الحس ، لا يجدها نقمة ، بل على العكس انه « لا يرى داعيا ألا تسكون عين حركات النفوس الحيوانية المقوية لفكرة عند ما يكون أساسها خبيثاً مقوية لها عند ما يغدو أساسها طيبا »[1] .وأن لهذه الانفعالات لفائدة ، إذ تسرع بجسمنا إلى التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها ، « فهذه الانفعالات طيبة كلها بطبيعتها ، وليس علينا إلا أن نتجنب سوء استعمالها ومغبة اندفاعها . »[2]

وعلى هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعتى الإنسان ، بأن نخضع الأخس منهما للاسمى. أى الجسم الآلى للنفس العاقلة الحساسة المريدة ، بأن نفصل بين حركات الدم والنفوس الحيوانية فى ذاتها (مما لا سلطان عليه فى حد نفسه وبين الافكار التى اعتيد ارتباطها بها »[1] « كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدثها النفس وحدها ، ولكن كثيراً أيضاً ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية، فتغدو هذه الأفكار من افعال الفضيلة ومن إنفعالات النفس فى الوقت عينه[4] » .



وبهذه المجاهدة، بحيث لا تسيطر رغبات الجسد على النفس فتسخر إرادتنا لها ، بل تصل إلى إستخدام انفعالات النفس عن طريق النفوس الحيوانية لتقوية ما نريد من الأفكار بقوة إرادتنا ، تكون الإرادة قد تخلصت من

(١) انفعالات النفس — المادة ١٦٠ .
(٢) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .
(٣) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .
(١) انفعالات النفس — المادة ١٤١ .

مضللاتها وموزعات إنتباهها وجهدها ، لتتجه إلى الإدراك تتبين فيه الحق والخير بمعنى الكلمة لتحكم بهما وتنفذهما بكل ما اكتسبت فى المجاهدة من قوة وستجد ذلك الجسد مروضاً حينئذ لطاعتها .

١٠

وأن هذا السيد السمح Génerux ـ فهو قد صار مع البطولة سمحا بفضل معرفته الحقة لكمال الله ـ ليرى إرادة الله قبل كل شىء فيقدسها ، ولا تعود إرادته إلا واسطة صغيرة لتلك الإرادة الكاملة ، فيقدر نفسه حق قدرها[١] ، وأن من أهم عناصر الحكمة أن تعلم كيف ولماذا يجب أن يقدر المرء نفسه أو يحقرها[٢] ، فهو يدرك ما بينه وبين الله من شبه من حيث الإرادة — التى باحسان استعمالها يعرف الحق والخير ، أى يستطلع على إرادة الله الكبرى ، ويكون له أقصى كمال متاح للبشر . ـ ، وأن ذلك لجدير أن يجعله يعتز بهذا وأن يغالى فى الحرص على دوام التمتع به ، ولكنه سيخبر أيضاً أنه كثيراً ما أخطأ وعثر لأنه لم يحكم استعمال هذه الخطة الكاملة فى حد ذاتها ، فيدرك نقصه فى حد ذاته ، ولكنه يعلم أن الخير ما أراده الله فحسب ، فلا يحقر نفسه أو يشعر بالمزلة ، بل يدرك فقط أن معرفته قدر نفسه يحسب ألا تنقلب احتقارا لنظرائه ، ، لأنه هو أيضاً واقع فى الخطأ والخطيئة ، ولأنهم يملكون أيضا نظير ما خبرناه داعى اعتزاز وتقدير لأنفسنا[٣] .

١١

وهكذا تردنا معرفة الله الحقة والإيمان به كجوهر كلى الكمال ، إلى روح

---

(١) انفعالات النفس — المادة ١٥٣ .
(٢) المرجع السابق — المادة ١٦٢ .
(٣) انفعالات النفس — المادة ٨٣ .

من المحبة والتسامح ، تزيد بالممارسة الدائبة والتعود، حتى تصبح ألفة له وحبا ، فلا نحب انفسنا لأننا نشبهه من جهة فقط ، ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم و « نفهم » أخطاءهم ، بل نحبهم أيضاً لأنهم مثلنا ذوصلة بالله .. وبهذا نتخطى وجودنا الفردى ونقصنا إلى أفق الكل المترامى ، وإلى الكامل بالاطلاق ، فيصير النقص لدينا لا مقبولا لا مجرد قبول، بل مفهوما ومدركا وراء كمال الكل ، وكمال الصانع المدبر . وهكذا تنقلب الثورة على القدر إدراكا « للعناية » التى تندمج فيها ضئالة إرادتنا الفردية الصغيرة ومصائرنا المحدودة ، لتكون التوافق الكلى الشامل الذى هو كمال النظام وتمام إرادة الله[1] .

١٢

وإن حبنا لله حينئذ ليكونن أكبر بما لا يقاس من حبنا الذى نخبره لأى كائن كان . وليس من الضرورى أن نتخيل الله كى نحبه ، بل يكفى أن ندرك تمام الإدراك كماله (أى أنه جوهر الكمال الأسمى والمطلق) حتى يجذبنا ذلك إلى حب من هو القدرة الكاملة والحكمة الكاملة والعلم الكامل ، إذ هو موجدنا . وواهبنا المعرفة ، وحافظنا بعنايته . وهكذا نصل إلى أن نحبه بكل إرادتنا فنتمنى تمام مشيئته ، ولا نشتهى شيئا سوى هذا .[2]

وبتمام القضية تتم لنا الحياة فى غبطة دائمة[3] ، لأننا سنتوخى الخير، وسنرى خلف جميع الصروف الخير المطلق باعتباره إرادة الله التى غدت أعز علينا من ذواتنا المحدودة الفانية .

---

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

(٢) خطاب فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) خطاب فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ وخطاب فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

تقويم وتعقيب

١

بقاء شامخ فيه صوفية وفيه شاعرية

وديكارت رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة ، وهو مخلص صادق أمين لذات نفسه ، ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ، ولكنه يبقيها بعد أن يطهرها . . . لأنه يدرك أن العاطفة لها فى أغوار الطبيعة الانسانية مآرب خفيـــة أعمق من أن تلغى برأى أو مذهب فى الفلسفة أو الأخلاق .

فهو لا ينكر شيئاً من الكل ، ولكنه يجند الكل لغاية الكل ، ويتجه بعدة نفسه جميعها إلى غاية الغايات فى عاطفة عقلية ، هى الفلسفة ، وهى الشعر ، وهى الصوفية .

أنه يجعل من معرفة الله أساساً لمعرفة العالم ، وأساساً للحق والخير إطلاقا ، ومحوراً للفضيلة ، ثم قطبا تتجه إليه النفس ، مجندة كل عناصرها ومدربة على « الإئتمار » والطاعة — بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وواهب المعرفة وبارى الخير بإرادته الكاملة .

وأن هذا الإتجاه ، هذا الكفاح ، هذا الزحف العظيم للنفس الكاملة التجنيد ، لهو رباط الفانى المحدود بالكون الممدود ، بل الحقيقة الأبدية الوجود التى هى فى عين الوقت إرادة الخير وإرادة الوجود .

وانه ليحتمى فى الله من الشك ، كما يحتمى فيه من تمرد الوثنى الذى ينكر العجز ويسخر بالخير والشر جميعا ، كما يحتمى من تسليم الرواقى الذى إن هو الا ثورة مقلوبة وسخط تخفيه الكبرياء . . .

أنه ليجد فى الله امتدادا المحدود من طبيعته والقاصر من قدرته ، وركذا يستطيع منه أن ينظر إلى ما يجرى فى الكون ونفسه — لا ثائرا ولا مستسلما كمنكر أو ثائر — بل متجاوزا بوجدانه وعقله جميعاً حدود ذاته إلى غير المتناهى ولا المحدود ، فى كبرياء ظافر ، حتى حين تحطم العاصفة الجائحة ذلك المبتسم الجسور ، الذى ربط بين إرادة الأقدار وإرادته ، إذ جعل من إرادته جزءا ذا سبب بالإرادة التى تسير كل شىء وتسخره إلى غايتها ، بعد أن ظل الإنسان مسخرا للاقدار يعانيها ولا يفهمها منذ غابر الأزمان .



فعلى صخرة معرفة الله والإيمان به ، وعن طريق حبه والفناء فى ذلك الحب ، يقيم ديكارت بناء للفضيلة والأخلاق ، هو بناء الحكمة الإنسانية فى أرقى ذراها العالية ، بحيث تتسامى على نفسها ، بل على العاتى من صروف أقدارها ، فتحمل عبء نفسها متجهة فى جهد إرادى حر متصل نحو ذلك الكمال الأسمى متحرية سبيله حتى تتمثله وتألفه ، غير ملقية تبعة العجز فيها ظلا على كماله ، بل جاعلة من العجز مرقاة إلى الكمال ، ومن مهاوى الهلاك حافزا إلى بلوغ ذلك الشأو البعيد .



وإذا لحق هذا — من جهة الله — ما قد يحمل البعض على التمرد ، إذ يحس بذاته وطبيعته وقد ضحيت فى سبيل كمال الكل الذى لا يشهده هو ، فأنانية يكسر من حدتها الإيمان بجوهر الكمال الأسمى دون غيره إيمانا يطغى على هذا التمرد وعلى قصور الإدراك ، بحيث ينقلب تمرد المنكر المستنكر جهادا يزوده الاباء بزاد من الإحساس بعظم قدر الكمال الذى

يصل إليه الإنسان كلما كثرت من حوله المعاثر والشراك ، فإن النزوع إلى الكمال رغم هذه المزالق كلها لا شك أسمى وأجل : النزوع إلى الكمال كأنه مطلب ميسور رغم تمام الشعور بالنقص والضعف ، ورغم تمام إدراك بعد الغاية ووعورة السبيل ، لهو أثمن من الكمال المدرك دون طلب ودون نضال .

٤

فالفضيلة هي هذا الجهد المتصل لإدراك الخير الأسمى الذي هو الحق الأسمى ، ودوام تحريه ثم الفناء فيه . والنظر حينئذ إلى العالم وما يجرى فيه ، من سانح أو بارح نظر المؤمن بوجود لذاته وراء كل هذه الظواهر ، ولغاية لإرادته — التى اتصلت بالإرادة الكبرى — وراء هذا الوجود المحدود .

٥

وإنه لجهد كريم ، جدير بانسانية كريمة معتزة بحريتها وبانسانيتها ، غير راضية دون الكمال مطلبا وإن هان جهدا وسهل منالا : جهد يتمثل فيه الجوهر الإلهي أساساً للمعرفة الحقة وللخلق الحق ، وصخرة تحتمى الإنسانية بها من زعازع الشك وأنواء الفوضى والتخاذل والإنحلال .

نظمى لوقا

مصر الجديدة

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦٧٣ لسنة ١٩٧٢

المطبعة الفنية الحديثة

٩٠ شارع [illegible]


مكتبة الأنجلو المصرية

